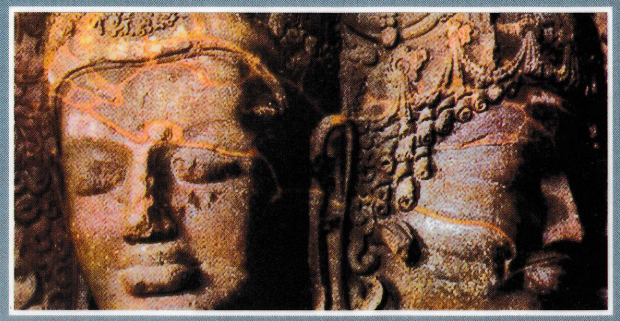
ISBN 84-8164-385-8

CONSUELO MARTÍN BRAHMA-SŪTRAS

Brahma-Sūtras

CON LOS COMENTARIOS ADVAITA DE ŚANKARA

EDICIÓN DE CONSUELO MARTÍN



EDITORIAL TROTTA

Los Brahma-Sūtras, junto con las Upanisad y el Bhagavad Gītā, constituyen el Prasthana-traya, el triple canon de la *Sruti*, la revelación de la sabiduría de la India. Los comentarios de Śankara a esta valiosa tradición constituyen la aportación de la filosofía para explicar la no-dualidad, el estado de unidad de conciencia al que aluden los más elevados textos de todas las tradiciones religiosas.

Śankara, siguiendo la antigua costumbre entre los filósofos vedánticos de comentar los tradicionales Brahma-Sūtras, aprovechó la ocasión para formular un sistema coherente de la sabiduría contenida en las Upanisad. Por las citas que Śankara realiza de ellas en esta obra, el texto se ha convertido con el paso del tiempo en una imprescindible fuente de consulta para comprender las doctrinas secretas védicas.

Lo más valioso del contenido de estos *bhāsya* o comentarios a los Brahma-Sūtras es la armonía entre el pensamiento abstracto y la realización práctica; y su principal novedad su apertura a la comprobación.

Por primera vez se presentan en español estos textos sankarianos, obra magna de la filosofía hindú, en su más elevada expresión: la advaita o no dualidad.

Brahma-Sūtras

Brahma-Sūtras
Con los comentarios *advaita* de Śankara

Edición de Consuelo Martín

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS
Serie **R**eligión

© Editorial Trotta, S.A., 2000
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

© Consuelo Martín Díaz, 2000

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-385-8
Depósito Legal: VA-335/00

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

CONTENIDO

Prólogo 9
Introducción 15
Lista de abreviaturas 29

PRIMER *ADHYĀYA*:
ERROR EN LA VISIÓN DE LO REAL. SUPERPOSICIÓN

Introducción de Śankara 33
Primer *Pāda* 37
Segundo *Pāda* 107
Tercer *Pāda* 141
Cuarto *Pāda* 199

SEGUNDO *ADHYĀYA*:
AVIRODHA. NO-CONTRADICCIÓN

Primer *Pāda* 241
Segundo *Pāda* 293
Tercer *Pāda* 347
Cuarto *Pāda* 403

TERCER *ADHYĀYA*:
SĀDHANĀ, PRÁCTICAS DE REALIZACIÓN

Primer *Pāda* 429
Segundo *Pāda* 455
Tercer *Pāda* 497

Cuarto *Pāda* 579

CUARTO *ADHYĀYA*:
LOS RESULTADOS DE LAS MEDITACIONES Y DEL CONOCIMIENTO

Primer *Pāda* 623
Segundo *Pāda* 653
Tercer *Pāda* 671
Cuarto *Pāda* 691

Índice 705

PRÓLOGO

Es la primera vez que estos textos, síntesis de la filosofía advaita de Śankara el Acharya, se presentan en castellano. El trabajo necesario para la realización de esta obra se ha llevado a cabo con entusiasmo pensando en la ayuda que supondría para los investigadores de la filosofía vedanta-advaita de habla española. Acompañó este quehacer en todo momento el cuidado y el respeto con el que se trata aquello que se valora para presentarlo a quienes desean descubrirlo. Así este compendio de la filosofía advaita se ha recreado en un privilegiado ámbito.

No ha servido de modelo un texto particular. Además del texto sánscrito original se han tenido en cuenta las pocas versiones existentes de lengua inglesa. Se consultaron básicamente dos visiones de los *Brahma-Sūtras*, una occidental y otra oriental. La clásica, que se encuentra dentro de la colección de los «Sacred Books of the East» de Max Müller, traducida en 1904 por G. Thibaut, un lingüista. Y la obra que publicó el advaita ashrama en 1965 traducida por Gambhirananda, swami de esta tradición vedanta, muy valorada entre los especialistas. Y para cotejar los aforismos (*sūtra*) aislados, se contó muchas veces con la versión que de ellos hizo el swami Vireswarananda en 1847, basada también en los comentarios (*bhāsya*).

En ellos mismos encontramos la explicación por ampliación de los *sūtra*. Pero a pesar de que Śankara aclare el sentido de las sintéticas y oscuras sentencias, ha sido necesario a nuestro juicio incluir en castellano ciertas frases entre paréntesis, como es costumbre entre los comentadores hindúes, para el esclarecimiento de la mayoría de los *sūtra*. Rara vez se han tenido que añadir aclaraciones a los razonamientos de Śankara, que por sí mismos son significativos cuando se comprende su intención filosófica. Los títulos de los temas que como es costumbre las versiones consultadas insertan para facilitar la lectura de cada uno de los *pāda*, se han cambiado

o adaptado a nuestro idioma según los casos. El criterio siempre ha sido aclarar el contenido filosófico de los distintos pasajes de Śankara.

En busca del equilibrio y la facilidad de comprensión se ha estudiado el contenido de estos *sūtra*s y los comentarios śankarianos, teniendo delante dos formas distintas de enfocar el texto original, oscuro en muchas ocasiones para la mente actual, la del lingüista y la del filósofo-religioso. En una investigación como ésta, ha sido posible aprender a la luz de sus diferentes cualidades y evitar la sombra de sus diferentes también limitaciones. Y sobre todo no se ha escogido una expresión española hasta ver directamente el sentido que brilla por sí mismo ante la mirada serena de la intuición. Sin duda la satisfacción de la visión directa será compartida también por los que lean estas investigaciones sobre el absoluto. Nuevos trabajos comenzarán con ella ya que este esfuerzo pionero abrirá un camino en lengua española para el modo advaita de reflexionar. Y con él, el sentido de aquella filosofía que hace siglos se pensó y se escribió en sánscrito, dará frutos en nuestro idioma sin perder su fuerza original.

En esta dirección nos parece imprescindible indicar, aunque sea brevemente, el sentido de ciertos términos filosóficos de la traducción. Se han seleccionado los que parecían esencialmente significativos para la comprensión de esta metafísica por la novedad que en alguna ocasión supone su versión a nuestra lengua. Sabemos que el valor de la palabra está en la comprensión que puede despertar en quien la lee o la oye en relación con un significado totalizador. Especialmente esto se pone en evidencia en los términos metafísicos que aparecen en estos textos.

Brahman

Se traduce por «lo Absoluto». Éste es el concepto que quizá se acerque más al significado inexpresable en la terminología siempre dual. Y se acerca porque su vacuidad no puede encerrarse en los límites pensados de lo relativo. Cualquier limitación destruiría el sentido unitotal. Por eso habrá que tener en cuenta para su comprensión que en este caso no es opuesto a «relativo», porque no entra dentro del ámbito de los opuestos. Es «Uno sin segundo». Lo relativo será entonces una manera limitada de ver lo Absoluto, que no tiene nada fuera de sí. Cuando *Brahman* es condicionado, con atributos (*Saguna Brahman*) no se traduce el término. En esos casos apunta a un cierto concepto de Dios, que se hace manifiesto en cada contexto. Tengamos en cuenta en cualquier caso que lo que la palabra evoca aquí no depende del absoluto de la filosofía idealista occidental como tampoco *Brahman* condicionado es idéntico a la noción del Dios personal y creador del pensamiento judeo-cristiano.

Ātman y jīva

Ātman es el Ser de todo pero especialmente del ser humano en toda la tradición filosófica védica[1]. Se traduce como ser individual en los contextos en que está relacionado el término con el ser viviente *jīva*. Pero el *jīva* incluye las envolturas vitales y mentales y el ser puro no. Sin embargo, en muchas ocasiones se emplea la misma palabra *ātman*. Cuando el concepto se refiere a lo real, lo esencial en el ser humano, el ser *ātman* no es distinto de *Brahman*, el Ser Absoluto. En español se ha empleado siempre la mayúscula para distinguir el Ser idéntico al absoluto del ser con las limitaciones añadidas en la condición humana. El Ser puro limitado por la mente aparece como un ser separado consciente. La entidad aparentemente unitaria se toma por «lo real» durante la existencia temporal. Esto es así hasta el descubrimiento de la identidad entre el Ser y lo Absoluto. Mientras el ser humano en evolución es el ser individual que transmigra, del que se ocupa Śankara en algunos pasajes.

Upādhis

Son las capas que se añaden al Ser cuando la conciencia lo objetiva. Pero el añadir no aumenta aquí, disminuye la infinitud del Ser, la delimita, por eso se ha traducido por limitación añadida. Las distintas capas *koṣha* o cuerpos añadidos forman el ser humano. En el budismo corresponden con los *vijñāna* porque en su filosofía se destaca el carácter de objetos de conciencia. Por la limitación de la mente *vigñana-māyā-koṣha* el alma viviente es un ser consciente. Y por el agregado vital que envuelve ese ser como *prāṇa-māyā-koṣha*, es además un ser activo. Y la voluntad que se expresa en la acción tiene la envoltura mental *mano-māyā-koṣha*. Estos tres *upādhis* hacen del ser individual, del ser viviente, una entidad con capacidad cognoscente y poder de voluntad. En conjunto constituyen el cuerpo sutil individual.

Hiraṇyagarbha

Traducido por «la Vida». Es la dimensión cósmica del cuerpo sutil individual. Literalmente es el huevo dorado, origen de la creación de todo. Se ha hablado de ella como «el gran espíritu», como el principio potencial de todas las cosas. No es sólo la vida biológica; es la vida divina. Si *jīva* es el humano manifestado, viviente, *Hiraṇyagarbha* es la vida total, la manifestación sutil del ser en su totalidad. De la Vida, principio único, expresión

1. Ver C. Martín, *Conciencia y Realidad,* Trotta, Madrid, 1998, pp. 72-73.

primera de lo divino, surge la división entre el cielo y la tierra. La Vida divina es el lugar donde terminan todos los deseos, como veremos en varios textos, por su potencial total. La identidad de la vida individual con la Vida es la realización humana. Tengamos en cuenta que la realización o identificación con la Vida cósmica, no es la liberación (*mukti*), última meta del sabio advaita. Esta identificación aparece cuando desaparece la ilusión de separatividad. No hay que confundir este término con la naturaleza (que no es la primera manifestación, sino la última).

Pradhāna

Traducido por «naturaleza». Es la materia primordial. Tiene aquí el sentido literal de naturaleza no evolucionada. Significa lo mismo que *prakṛiti*, el opuesto de *puruṣha*, el espíritu en la filosofía sāṅkhya. Para Śaṅkara diríamos que se refiere al punto más lejano en la manifestación. Y es inconsciente, pura pasividad por lo que coincide con la materia en el platonismo: la máxima rarificación de lo Uno. El Espíritu en su máxima alienación, como diría Hegel, se llama materia. En el contexto de la metafísica śaṅkariana es una creación de la ilusión cósmica.

Māyā

Se traduce por «la ilusión» cuando es individual y por «la gran ilusión» cuando es cósmica. La ilusión individual es ignorancia, *avidyā*. No se puede captar, conocer, es un sueño. No es conciencia, es falta de conciencia. Por eso no es real, es ilusión de realidades. Y es siempre un poder oscurecedor que oculta lo Absoluto, delimitando su infinitud. Es también la energía divina, la *Shakti*, creadora de realidades hechas de pensamiento y materia, de nombres y formas. Por la ilusión individual el Ser absoluto aparece como *jīva*, el ser humano viviente. Por la ilusión cósmica lo Absoluto aparece como *Ishvara*, el creador del universo.

Ishvara

Se traduce por el Creador. Es el Dios personal de la mayoría de las religiones. Pero además de creador es preservador y destructor del universo. La *māyā* del creador se identifica con la naturaleza, en ocasiones. En ese caso no es la naturaleza manifestada (*pradhāna*), sino lo inmanifestado (*avyakta*), semilla de todas las cosas. «Comprendo que la naturaleza es ilusión y quien dirige la ilusión es Dios, que abarca el universo entero, porque todos los seres forman parte de Él» (Sv. Up. 4, 10).

Prajñā

Se traduce según su significado literal por «conciencia». Pero se refiere a la conciencia directa, la verdadera sustancia del ser humano (*ātman*) y del Absoluto (*Brahman*). En algunos contextos la traducción adecuada ha sido «sabiduría». La palabra *prājña* es distinta aunque su significado es análogo. Es el estado de sueño profundo. La conciencia ahí reposa en sí misma, sin objetos y se vive inconscientemente en el estado de mente habitual.

El término *chitt*, es también conciencia pero cuando forma parte del órgano interno *antahkarana* o mente. Se ha evitado la forma habitual de traducir *prajñā* y *chitt* como conocimiento. Prácticamente en todos los textos consultados hay gran confusión respecto al significado que los filósofos vedantas, en este caso Śankara, daban a estos términos. De hecho se encuentran con sentidos diversos. Al traducirlos hemos preferido dar una versión diferente en cada caso según la exigencia del sentido total del contexto.

Vijñāna

Aunque literalmente es «conocer», se ha traducido en ocasiones por «conocimiento verdadero». Para poner de manifiesto el significado que la tradición vedanta da a este término es necesario entenderlo como conocimiento de la verdad. No es cualquier conocimiento porque es una misma cosa con lo conocido. A lo largo de la obra, el término hace referencia casi siempre al conocimiento del Absoluto que no es una simple información. El conocimiento verdadero del Absoluto es una vivencia y no una simple representación intelectual. El no tener esto en cuenta lleva a muchos equívocos en las traducciones a los idiomas modernos que dificultan la comprensión de la metafísica advaita. En algún contexto hemos traducido *vijñāna* por «toma de conciencia» porque era evidente que lo que evocaba la expresión lingüística era mucho más que el simple conocer. Y no hay diferencia entre el conocimiento verdadero del Ser y la Conciencia pura. La conciencia en sí misma no es representativa es la realidad en sí. Por eso también es «meditación» y así lo traducimos cuando el término hace referencia al camino práctico para esa toma de conciencia del Absoluto. En las pocas ocasiones que aparece la palabra sánscrita *vijñāna* con su significado usual en nuestro idioma se ha traducido por «inteligencia» o «conocimiento particular». Tendría entonces el sentido de «conciencia de algo» y no de «conciencia en sí».

AGRADECIMIENTOS

Al sacar a la luz esta obra, vienen a mi memoria los nombres de aquellos que han ayudado de una u otra manera a que este acto tenga lugar. Son todas personas amigas y con sincero afecto les envío desde estas líneas mi más agradecido recuerdo.

Comienzo por recordar a Gabriel Moralejo, quien hace unos cuantos años me animó a emprender esta tarea. He de señalar enseguida a mi gran colaboradora María Jesús Sánchez por la ayuda tan útil que recibí de ella mientras preparaba estos textos. Recuerdo también la amabilidad de Roberto Pla al hacer una lectura erudita de ellos cuando estuvieron concluidos.

Valoro la intervención de Raimon Panikkar por su consejo oportuno sobre cómo y dónde editar la obra. Tengo presente a Ángel Rojas por la actividad desarrollada en los últimos años a favor de la publicación del libro. Y agradezco de corazón la muy eficaz ayuda aportada por Manuel Ortiz para su realización. Por último aprecio el interés genuino que Alejandro Sierra, director de la editorial Trotta, ha demostrado al hacerse cargo de un libro tan especial como los *Brahma-Sūtras Bhāsya* de Śankara, la más completa explicación de la filosofía vedanta advaita.

C. M.

INTRODUCCIÓN

1. *Los 555* «sūtras *sobre lo Absoluto*»

Estamos ante una obra magna de la filosofía hindú. Apareció como sistematización racional de la sabiduría contenida en las *Upaniṣad*. Diremos que, como su título indica, es un conjunto de hilos, guías (*sūtras*), para llegar a lo Absoluto (*Brahman*). Y esas guías reúnen las interpretaciones vedánticas que se consideran correctas para la puesta en práctica de las ideas de los textos upanisádicos. Ahí se explican racionalmente todas las teorías deducidas de los textos sagrados, por lo que constantemente se remiten a fragmentos de la tradición védica. Es éste un edificio racional y la razón es temporal, histórica, como la llamaba Ortega, aunque pueda apuntar, como en este caso, a lo atemporal. Por ello los argumentos inevitablemente se apoyan en la posición mental del momento en que surgieron. Es lo que sucede con la continua apelación a la autoridad de los textos védicos y tradicionales. Sin embargo, en gran medida, esta lectura nos sorprenderá por lo agudo de su penetración y lo atemporal de sus enseñanzas.

Seguramente valoraremos la armonía entre el pensamiento abstracto y la realización práctica. En contraste con tantos libros de filosofía a los que estamos acostumbrados en Occidente, podríamos decir aquí que se filosofa no sólo para pensar en algo sino para serlo. Nos encontramos con la reflexión de aquellos filósofos, representados por el admirable trabajo de Śankara, que han levantado juntos un entramado racional sutil y coherente. Y desde él, a modo de andamiaje, se ha podido y se puede construir el sentido de la vida humana, común e intransferible a la vez.

La obra consta de cuatro *adhyayas* o lecciones, cada una con cuatro partes (*pādas*). Y la numeración de los *sūtras* comienza en cada una de

ellas. Los títulos de los temas en los que se divide cada sección (*pāda*) se han añadido para facilitar la lectura. La primera lección empieza por declarar al Absoluto realidad primera. Se intenta armonizar (*samanvaya*) las distintas interpretaciones de los textos de la tradición sobre las tres realidades básicas que aparecen en la manifestación del Absoluto: Dios, causa primera, la creación del mundo y el ser del hombre, indivisible con el Absoluto. En la segunda lección, se presentan las objeciones y contradicciones que la interpretación de la manifestación produce. Para llegar a la no-contradicción (*avirodha*) se estudia al Absoluto, punto sin dimensión de donde se origina el universo y a donde desemboca. Se investiga además la relación entre el Ser del hombre y el Ser absoluto, su aparente y relativa diferencia y las consecuencias de su unidad en la conducta humana.

La lección tercera está dedicada a la *sādhanā*, la puesta en práctica de la filosofía presentada. Se describen y analizan los medios, los caminos adecuados para llegar a la conciencia de lo Absoluto. Los dos estilos básicos de meditación recomendados en la tradición se comparan: los caminos hacia las realidades relativas y la vía directa a la realidad una. La cuarta lección describe los efectos (*phala*) de las distintas clases de meditación y culmina presentando los frutos de la libertad que surgen del descubrimiento y vivencia de lo Absoluto.

Al autor de los *sūtras* se le conocía como el sabio Bādarāyana[1], identificado también como el poeta Vyāsa de vida legendaria, el que copiló los *Vedas* y escribió el *Mahabharata* con el célebre Gītā[2].

Los 555 *sūtras* sobre el Absoluto son tan concisos y tan oscuros que no podrían entenderse sin explicaciones. Su falta de sentido hace pensar que se dejaron incompletos con la intención de que sólo la interpretación de un maestro, conocedor de las escrituras, pudiera aclararlos. Y ésa es la actitud con que las enseñanzas filosóficas se comunicaban en aquellos momentos. Se confiaba en la eficacia de la transmisión personal de maestro a discípulo. Por eso han sido comentados estos *sūtras* en tantas ocasiones y sus comentarios han sentado las bases de las distintas filosofías védicas. Han debido ser muchas las obras que explicaban estos aforismos, aunque no se conservan las más antiguas. Seguramente porque la

1. Este nombre parece que se aplicaba tradicionalmente a distintos filósofos considerados sabios.

2. En el *Bhagavad-Gītā* (400 d. n. e.) se citan los *Brahma-Sūtras* (13.4), por lo que Max Müller los considera anteriores al célebre canto del Señor. Pero en los *B. S.* también hay citas del Gītā, según indicación de Śankara como II, 3, 45 y IV, 2, 21. Es dudoso, por tanto, el período en que se escribieron. Aunque habrá que situarlo en el siglo I d. n. e. si tenemos en cuenta las referencias que se encuentran a la filosofía sankhya y al budismo.

renovación que Śankara hizo del vedanta alrededor del 800 d. n. e., restó importancia a los comentarios anteriores.

Algunas de las interpretaciones sobre los *sūtras* del Absoluto, como la de Ramanuja, los consideran una realidad transcendente. Esta manera de ver el Absoluto siempre es posible, ya que para su estudio se separan las tres realidades sustanciales básicas para toda metafísica: Dios, el alma y el mundo. Pero no afecta la separación racional a la intuición de unidad que Śankara pondrá de relieve en sus comentarios. Sin embargo, parecería que algún concepto metafísico de importancia en la obra de Vyāsa ha quedado abierto a interpretaciones dualistas a pesar de la reducción a la unidad llevada a cabo por Śankara. La evolución del universo desde el Absoluto, por ejemplo, es difícil de concebir sin dar realidad a las realidades que evolucionan en el tiempo. Y tampoco es fácil desarraigar el dualismo que mantiene la independencia del alma individual respecto al Absoluto. Es natural el intento de sostener una realidad individual aún después de la liberación de lo material. Y ello supone un acercamiento a la visión habitual, única a la que puede accederse a nivel empírico aunque eso disminuiría la altura de intuición metafísica de la no-dualidad śankariana. En los primeros tiempos (siglo X a. n. e.) fue Bhaskara quien expuso estas ideas dualistas dentro del pensamiento vedántico. Y estas posiciones las siguieron y las desarrollaron los sistemas vishnuitas y shivaitas posteriormente. Eran doctrinas interesadas más en el aspecto religioso y social que en el metafísico. Y en su incomprensión de la conciencia de lo Absoluto, llegaron a identificarlo cada una con su dios personal. La inmensa obra śankariana de profunda penetración metafísica no ha quedado afectada por estas concepciones utilitarias.

2. *Los diálogos śankarianos*

Estos diálogos dan cuerpo a la más importante de las interpretaciones vedánticas que se haya escrito sobre los *sūtras*. Y Śankara ha quedado a partir de ellos como símbolo, clásico ya, de la filosofía vedanta. Sus comentarios dialogados son el texto de estudio básico de la metafísica vedanta advaita. Con ellos construye su unidad. Para unificar el pensamiento vedanta en la no-dualidad, argumenta ante otras filosofías que interpretan los textos de la tradición a partir de principios dualistas. A lo largo de estos diálogos, se nombran distintos filósofos de la época, entre ellos Audolomi, Katyáyana, Kasyapa, Budhari, Jaimini, Panini, Kanada, etc., e incluso al Budha. Y aparecen grandes escuelas filosóficas como la sankhya, la jaina y la atomista, además de los distintos sistemas budistas. Aunque el interlocutor del vedantín en los diálogos que presenta Śankara, se suele esconder bajo el calificativo de oponente (*purvasín*).

¿Fueron realmente diálogos entre filósofos? Es muy probable que Śankara haya recreado situaciones vividas en estas investigaciones filosóficas. El filosofar, aun siendo un acto interno, se comunica. Y se comunica a menudo en forma de diálogo. Como en los diálogos socráticos, se transmite y se siente aquí una manera de vivir filosofando para descubrir la realidad de todas las cosas. Aunque el contexto existencial a partir del que se investiga sea diferente, el objetivo fundamental no varía. Por el impulso que mueve a los humanos a dejar de ser meros «espectadores de sombras» y mirar «hacia la luz de la verdad» surgieron estos diálogos como surgieron en otro lugar los que nos ha transmitido Platón. Al igual que él, Śankara ha salvado del paso implacable de los tiempos aquellos momentos del filosofar como una necesidad existencial.

Lo que fueron comunicaciones verbales transitorias, pasó a ser una obra estable, que luego se ha recopilado y traducido. La versión que se presenta aquí es un intento de revivir aquella situación que aun siendo lejana en el tiempo es tan cercana a la vez, como lo es todo filosofar auténtico. Revivirla para que vuelva a servir de apoyo e inspiración a los amantes de la sabiduría actuales.

Es la primera vez que se presentan estos diálogos con palabras castellanas. Y vestidos de esta forma nueva, se espera que renueven la fuerza, agilidad y belleza de sus razonamientos. Ahora se leerán en solitario quizá. Una sola mente integrará la posición de varias mentes. Aun así aquellos antiguos diálogos podrán incitar a filosofar una vez más; desde el trasfondo de los textos upanisádicos, desde esa sabiduría que los inspiró.

3. *La filosofía de los comentarios de Śankara*

Por su amplitud y penetración de razonamiento, en los comentarios a los *Brahma-Sūtras* encontramos todo el material necesario para comprender la gran síntesis metafísica que realizó Śankara: la filosofía no-dual del vedanta. Estaba convencido de que los textos de la revelación debidos a los Vedas conducían a errores si no se estudiaban como un todo, y lo insinúa a lo largo de sus comentarios a los *sūtras*. Por eso se esfuerza en dar una visión de totalidad capaz de incluir las afirmaciones esparcidas en las *Upanisad* y el *Gītā* y las deducciones lógicas de la reflexión racional. Esto se hace posible a partir de un amplio criterio interpretativo, fundamentado en la existencia de diferentes niveles de verdades. Si en la sabiduría de los textos védicos se pueden encontrar diferentes niveles de comprensión o de profundización filosófica, es natural que existan distintas interpretaciones. Cada explicación corresponde al nivel de profundización de la conciencia del que investiga. La reflexión śankariana en su comprensión totalizadora emprende esta tarea de armonizar

en una sola línea de pensamiento las distintas doctrinas como final de la reflexión metafísica. Aunque en el intento racional se construya una cosmología, una psicología o una teología, no hay que pensar que se trata de ciencias aisladas que presentan información sobre sus respectivos objetos.

La vía trazada racionalmente tiene la intención clara de servir de apoyo a la interiorización en la conciencia del que investiga. Los objetos de conciencia, las cosas conocidas o por conocer, pueden variar, pero el sujeto, es el testigo (*saksin*) de todo el proceso de la conciencia. Y sobre esta evidencia originaria se fundamenta primero intuitiva, luego vivencialmente esta enseñanza. Y ante las razones basadas en la experiencia del mundo empírico e incluso ante las afirmaciones de los textos védicos que se expresan en lenguaje dual y van dirigidas a un pensador que se piensa como algo separado, propone Śankara una intuición de lo Absoluto. Además de las verdades relativas del conocimiento dual, propio del estado habitual de vigilia, y sin sustituirlas, se puede descubrir la verdad absoluta, nos explica.

El Ser es el fundamento de todo, es el Absoluto. Y ese Ser, al que cada persona tiene acceso en lo íntimo de su conciencia, porque es su propio ser, es el mismo Absoluto, la realidad primera unitotal. Con la identidad entre el ser individual y el Ser absoluto, se abre un camino y se propone una meta, la más elevada a la que pueda aspirar el ser humano como dicen las *Upanisad*, la liberación de la ilusión de separatividad, el descubrimiento de la unidad. La unión entre el Ser individual (*ātman*) y el Ser total (*Brahman*) no sólo se postula dentro de la lógica del sistema, sino que está abierta a la comprobación experimental. No obstante toda experiencia acaba allí, a la vez que todo pensamiento lógico. Comprender y ser se unifican y las distinciones entre el experimentador y el objeto para experimentar, se disuelven en la Realidad absoluta.

La novedad de esta metafísica, que se sitúa más allá de cualquier teoría racional, es su apertura a la comprobación. Es cierto que no todo estudiante intelectual llega a tal experiencia, pero en el camino existe la posibilidad de la intuición, como un vislumbre limitado de la verdad vivida. Y en ese vislumbre está la posibilidad insinuada. Para adentrarse en esta aventura existencial, se muestran las vías tradicionales recomendadas por los libros sagrados, se analizan los preceptos religiosos encaminados a producir efectos relativos. Pero el camino directo está en la comprensión y en la toma de conciencia de lo real en el concienciar mismo.

La realidad que aparece a los sentidos no es otra que la realidad única, encubierta por las limitaciones de la visión dual. Y la visión pura, directa, es la que puede atravesar las capas de error que acompañan a la visión dual habitual. De aquí el estudio, previo a la observación consciente, de las su-

perposiciones. La meditación que sigue a la investigación o reflexión sobre la realidad es el camino. Esta filosofía tiene su fundamento y su razón de ser en la necesidad del ser humano de descubrir su realidad profunda. Y la investigación se hace para abrir un camino a la visión directa y a la vivencia de la conciencia de unidad. El razonamiento no termina en su limitado ámbito, desemboca en la comprensión liberadora que transciende la relatividad del conocer.

La aventura metafísica la desarrolla Śankara a partir de la tradición védica en estos términos: en la existencia temporal, en la rueda de nacimientos y muertes (*samsāra*), los seres vivientes (*jīvas*) tienen su causa material y eficiente en un creador divino, que dirige el orden inteligente de todas las cosas. Es *Ishvara*, el poder último personal al que acude la mente humana desde su visión alienada en la dualidad. Es el Dios que espera a los que han seguido sus preceptos, en los cielos temporales de *Brahmā*. Y cuando la Vida (*Hiranyagarbha*), manifestación de la inteligencia divina, termina un ciclo de existencia, se reintegran todos los seres en lo inmanifestado, allí donde lo Absoluto no tiene su opuesto relativo, la manifestación. En la temporalidad, los seres vivientes vagan en distintos mundos encubiertos con las limitaciones que la visión errónea acarrea. Se da una identificación con los objetos de conciencia, con los nombres y las formas y no con la conciencia misma.

Dios actúa como un mago por el poder de la ilusión que es el poder creador de la conciencia. Los universos aparecen y desaparecen en la representación divina comparable a una obra de magia. Lo real es aquello que es capaz de crear magia o no crearla. El Absoluto en sí mismo, es idéntico al creador y a las criaturas, dentro de la representación del mundo. Y al igual que el actor no desaparece cuando crea una realidad ficticia.

> Así como una serpiente percibida en lugar de una soga pasa a ser irrealidad cuando se descubre la verdadera naturaleza de la soga, así el mundo de las cosas irreales comienza con la ignorancia superpuesta a la realidad y se disuelve cuando el espíritu se da cuenta por fin de que no hay nada sino lo Absoluto (Vedantasara I, 3, 7).

4. *Lo Absoluto es lo único real*

¿Es posible hacer una metafísica de lo Absoluto? Lo Absoluto es no-dual, único «sin segundo». ¿Cómo se podría concebir teniendo delante una realidad múltiple, relativa? Gaudapāda, que fue maestro del maestro de Śankara, mantenía una posición tan consecuente con la no-dualidad, que desde la misma raíz de la sabiduría upanisádica armoniza la filosofía brahmánica y la budista mahayánica. Las *kārikā*, sus comentarios a la *Māndūkya Upa-*

nisad marcan este punto de equilibrio a partir de una visión clara del concepto de *māyā*, la ilusión cósmica. En una investigación del conocimiento exhaustiva, como la que presenta Gaudapāda, basada sobre todo en la crítica de la causalidad, todo queda reducido al Absoluto. Desde la unidad de conciencia, todo objeto no es sino una representación de esa conciencia, absoluta en sí misma y relativa sólo en su movimiento. La realidad desde la verdad absoluta no es sino conciencia. El mundo que percibimos en el estado de conciencia vigílica, tiene la misma realidad que el de los sueños, son proyecciones en la conciencia una. Tomar por realidad las proyecciones es ilusorio, es *māyā*. No hay multiplicidad, no hay distinción entre sujeto y objeto, entre pasado y futuro o entre causa y efecto, en lo Real. La existencia es, por tanto, una ilusión de realidad. Siguiendo a Gaudapāda, no hay posibilidad de realidad ontológica fuera de lo Absoluto. Toda realidad relativa queda disuelta en la irrealidad.

En los *Brahma-Sūtras* encontramos explicaciones más afines a la visión del conocimiento habitual. El Absoluto se transforma, se modifica en la existencia múltiple creando una diversidad objetiva. La temporalidad, el universo fenómenico, el círculo existencial del *samsara* con sus nacimientos y muertes intermitentes, tiene una realidad relativa dependiente de la del Absoluto. Y es que ¿a qué podríamos llamar irreal? Lo irreal no existe. Es una relación que apunta a lo real. Sin la intuición de lo real que constituye el sustrato de todo conocimiento de apariencias, no sería posible percibir nada ni siquiera como irreal. Por eso si el mundo fuera irreal, no podríamos percibirlo, experimentarlo. Si lo percibimos a través de los sentidos, de las categorías, de las interpretaciones, de las ideas, es por el sustrato del Ser, al que se refieren todas las apariencias. La falsedad, que es ignorancia, aparece al ver lo relativo como absoluto, cuando desde un nivel de conocimiento se quiere entender otro. La falsedad que más importancia tiene desde un punto de vista práctico es considerar el cuerpo o la mente como si fuera el Ser:

> El Ser (*ātman*) es verdaderamente uno, sin partes, mientras el cuerpo consta de muchas partes, y, sin embargo la gente confunde estas dos cosas en una. ¿A qué otra cosa puede llamarse ignorancia sino a esto?[3].

La interpretación de Śankara toma en cuenta en su reflexión la relatividad como realidad temporal mientras la ignorancia (*avidya*) encubre la verdad. Ahí la no-dualidad no es total, pues esto supondría el silencio de la mente racional. Está matizada para adaptarse al conocimiento racional inevitablemente dual. En la filosofía que Śankara crea al explicar

3. Śankara, *Aparoksanubhuti*, Buenos Aires, 1989, verso 17, p. 32.

los *sūtras* hay distintas realidades relativas aunque sólo exista una absoluta. El estado de vigilia crea una realidad existencial dependiente del verdadero estado no-dual del Absoluto. Por eso no se podría decir, según Śankara, que el mundo existe o que no existe. El mundo de la multiplicidad es el efecto de la causa primera, lo Absoluto. «El Absoluto es la causa material, porque (dicen las *Upanisad* que) Él mismo creó el Universo cambiando de forma» (B. S. I, 4, 26). El Absoluto es incausado y no es causa de nada. Aunque se dice que es el origen de todo en el lenguaje representativo que no puede prescindir de la relación causa y efecto. Lo que verdaderamente significa ese origen es que es la única realidad en la que todo movimiento fenoménico aparece. El mundo no es real (*sat*), pues lo único real es el Absoluto, ni es irreal (*asat*) lo que significaría una nada absoluta, algo inconcebible. No es la realidad existencial lo que se niega (*apavada*), ya que al ser el Absoluto lo único real, lo real en la existencia es Él. Lo que se niega es aceptar como absoluta, como real en sí misma, la consecuencia de la visión dual: un mundo de formas y nombres. Se niegan las superposiciones que la mente dual añade a la realidad una.

5. *Superposiciones al Ser*

Al ver al Absoluto como lo único real, origen y fin de toda existencia, es natural que nos preguntemos: ¿qué sentido tienen las realidades creadas en el tiempo? Lo que tiene un principio y un fin y por tanto es ilusorio, lo soñado en la vigilia, ¿qué es? Si no es nada, como afirmó categóricamente Gaudapāda, nada más hay que decir sobre ello. Pero Śankara quiso decir algo, quiso explicar cómo pueden entenderse las realidades relativas. Todo sucede, parece decirnos, como si se tratara de un encantamiento. Hay ocultación. Las realidades fenoménicas surgen al cubrir con velos la realidad. Se da una superposición, algo ajeno tapa y oculta lo que es. La verdad sería así un descubrimiento que se da en un mostrarse abiertamente lo Real, en un revelarse a la mirada contemplativa. No es diferente a como se entendió desde los orígenes de nuestra tradición filosófica: en los griegos, la verdad es *aletheia*[4]. La luz es el origen Absoluto, las realidades relativas se crean por los obstáculos a la luz, los *upaādhi*, superpuestos a lo real. Lo que cubre y delimita lo Real luminoso desde el origen, crea realidades imaginadas.

Dedica Śankara la introducción de los *Brahman Sūtra*s a explicar las superposiciones limitativas, clave de su concepción sobre la existencia

4. Ver es quitar el velo que oculta algo. Ése es su origen etimológico (lat. *develare*): «develar», «revelar».

empírica. Las limitaciones (*upādhis*), añadidas al Ser por identificación, crean una realidad ilusoria. Y a partir de ellas se pueden entender las realidades relativas del conocimiento empírico paralelas a la Realidad absoluta. Esta explicación no es una hipótesis para defender la posición no-dual ante las doctrinas dualistas que consideran reales los fenómenos de la conciencia vigílica. Eso es lo que se ha entendido de esta teoría en la visión de algunos comentaristas. Pero Śankara indica el origen experiencial de la teoría de la superposición cuando la define así en la introducción: «Es un conocimiento de la naturaleza de la memoria, y se basa en la observación de alguna experiencia pasada».

Los diálogos śankarianos tienen la intención, según él afirma en el final de su introducción, de «erradicar esta fuente de error (la superposición)», con objeto de que el investigador esté libre para «el conocimiento de la unidad del Ser». La serpiente, en el ejemplo clásico advaita, de la cuerda mal vista, es un error con consecuencias en la existencia del que lo sufre. La serpiente es una ilusión añadida a la verdadera cuerda. Y al ir del error a la verdad se atraviesa un abismo existencial que va del temor a la libertad. Y se necesita el discernimiento para separar la imagen superpuesta, interpretación pensada que origina la ignorancia (*avidya*). El mundo tal como se percibe en el conocimiento dual es ilusorio y no hipotéticamente, aunque se experimente como real. Existe, porque el existir es ya una alienación del Ser, pero no es, porque en el Ser no hay distancias, no hay rupturas o separaciones que creen abismos.

Por ignorancia se confunden el sujeto y el objeto del conocimiento dual. El Ser no se deja objetivar y al intentarlo se añade una limitación imaginada sobre lo Real. Una limitación de la visión, no del objeto que no es nada en sí mismo. Un objeto es sólo el Ser visto a través de la superposición del conocimiento erróneo. Y sólo es posible añadir algo ajeno al Ser, objetivándolo. Por eso el criterio de validez del conocimiento en la filosofía vedanta es la no-contradicción y no la correspondencia con el objeto. En el Ser como en el conocimiento verdadero, del que no se diferencia, no hay contradicción.

Sólo se puede decir que el Ser es el sustrato de todas las superposiciones, si se piensa desde el conocimiento relativo, si se mira desde la ausencia del verdadero Ser. Desde la verdad no-dual no es sustrato, no es sustancia; no sostiene nada, porque no hay nada que sostener. Por la deformación de lo Real que se produce en las superposiciones al Ser, se percibe un mundo de apariencias. Siempre que afirmamos ser algo, ser de una manera determinada, estamos superponiendo al Ser el no-ser. Porque el Ser no tiene límites que lo determinen. Los límites los establece la ilusión. Y la ilusión es la fuerza de la creación, la *sakti* que al limitar inventa realidades.

El superponer algo se debe a la ignorancia, que no es una entidad sino el concepto que se refiere a la falta de visión verdadera. La percepción es ya una interpretación, es superponer imágenes a la conciencia lúcida. Y esta representación de imágenes (*adhyasa*) limita lo que es. Pero el Ser es ilimitado, incondicionado, cualquier límite lo convierte de inmediato en no-ser. Y sólo el Ser es, el no ser no es una participación del Ser, el no ser no es. No hay en la verdad mezcla, confusión entre el Ser y el no-ser. Eso sólo sucede en «la opinión de los mortales» como decía Parménides al ver lo mismo que vio Śankara. Las superposiciones son pensadas como no reales. Y el yo empírico que las sustenta puede definirse como un complejo de superposiciones limitativas. Es, por tanto, una entidad pensada, no real.

6. *Envolturas e identificación*

La conciencia limitada por el error superpuesto se puede ver desde el ámbito individual o desde el cósmico o total. Esencialmente el macrocosmos es igual al microcosmos. El ser individual es idéntico al Ser total. Ambas son nominaciones de una realidad única, a la que se ha llamado Absoluto. Y es así porque los dos están hechos de lo mismo, la conciencia. El ser humano, el *jīva*, no está sujeto a la causalidad, su ser es el Absoluto. Se presenta con envolturas temporales pero él es eterno. Los niveles de la limitación añadida al ser son: el causal, el sutil y el denso. El reflejo de la conciencia se manifiesta más claramente en lo causal que en lo sutil y más en lo sutil que en lo denso. La ascensión en pureza pasa por esos tres niveles hasta llegar a la conciencia pura. El ser humano se encuentra con estas envolturas con las que se identifica.

Por la identificación con el plano denso, se considera como única realidad la proyectada por ese nivel. El cuerpo físico y la mente, el órgano sensorial y el interno (*antahkarana*), sede del pensamiento (*manas*), el sentido del yo (*ahamkara*) y la memoria (*chitta*), son la única fuente de experiencia y no dan realidad más que a la proyección material o densa. Sólo al percibir algo a nivel sutil se amplía la visión y se descubre un reflejo más puro de conciencia. Por orden ascendente de lo complejo a lo simple, la conciencia proyecta envolturas *koshas* más allá de la física: la de vitalidad, la de pensamiento sensorial y concreto, la racional, abstracta e intuitiva y la envoltura de plenitud, causa de la felicidad. Al tomar conciencia de su irrealidad, se produce una desidentificación con las distintas envolturas que deja ver las realidades múltiples como reflejos del Ser, proyectando formas relativas.

La identificación es la causa del ocultamiento de lo real en lo que

aparece. Y su origen se remonta a la primera identidad separada. Cuando se presenta esta primera identidad «yo soy», la identificación comienza. Se proyectan las realidades múltiples y se experimenta un mundo de fenómenos. El primer reflejo de la conciencia una, «yo soy», da origen al pecado original metafísico del que nadie es culpable porque transcurre inconsciente, pero que acarrea todos los errores por la superposición de realidades ilusorias a lo Real. Todas esas realidades ilusorias, todas las realidades, pues la pluralidad es siempre ilusoria al referirnos a lo real, las crea la segunda identificación: «yo soy esto». Por ello se produce un mundo de causas y efectos y se origina también la identificación con las sensaciones que crea el cuerpo. La siguiente caída del Ser se da al identificarse con la conciencia como experimentador, como actor: «yo soy el que percibe, el que conoce, el que sabe, el que actúa». De aquí brotan las ilusiones que forman la raíz de la existencia, como realidad pensada, la dualidad entre el conocedor y lo conocido, el sujeto y el objeto de la dicotomía «yo» y «lo otro» del existir.

Si podemos identificarnos, también podremos desidentificarnos. En este caso, el camino ha de ser consciente. La desidentificación sobreviene por comprensión de la verdad, primero intuida, descubierta, después desvelada como una evidencia y, por último, vivenciada. No se ve la verdad en el límite de esta *ascesis*; se es la verdad. La intuición abre la puerta para penetrar en la meditación, donde por contemplación de la verdad no conceptual, no relacional, se disuelve el error de dualidad. El descubrir la realidad, única verdad no relativa, se da en la conciencia humana. «Llega a ser el que eres», se dijo una vez en la filosofía griega y se volvió a decir en la filosofía idealista alemana (Fichte). Y desde las *Upanisad*, al límite de la desidentificación de lo erróneo se nos recuerda aquí una y otra vez: «tú eres Eso» (*tat tvam asi*) (Ch. Up. VI, 8, 7).

7. *La verdad desde una lógica sin opuestos*

La contradicción en que se cae en la teorías del conocimiento, construidas sobre una lógica dual, no desaparece sino con la intuición de la unidad de los opuestos. Se mitiga la contradicción entre lo absoluto y lo relativo, entre lo que es y lo que aparece por la explicación de lo fenoménico como sueño (*svapna*) o como juego (*lilah*) de *Brahman*. Pero para comprender lo que la no-dualidad es hay que ir más allá de una lógica bivalente, centrada en el principio de no-contradicción, en su condición de mediadora entre los opuestos. Lo que implica ir más allá de la mente representativa o de la conciencia intencional: «Cuando la mente deja de imaginar por la realización de la verdad del Ser, la mente deja de

ser la mente, y al no tener más objetos que conocer se libera del acto de conocer» (Gaudapāda, *kārikā* III, 12)[5].

La lógica de Śankara, como la de Gaudapāda, sobrepasa las lógicas dualistas del *sankhya* y del *nyaya*, recortadas con los límites del conocimiento dual. Van más allá también de todas las lógicas a las que estamos habituados, lógicas paralelas a teorías de conocimiento donde la primera dualidad sujeto-objeto es irresoluble. Y la superación de la lógica conocida es vitalmente importante; como vemos en los textos vedanta-advaita. Al ser humano le va en ello algo vital, el logro de su plenitud.

Se habla del conocimiento verdadero como la única vía para descubrir el Ser. Pero conocer es conocer algo. Hay un supuesto de dualidad que hace relativo al conocer[6]. Siempre será una relación entre el que ve y lo visto: ¿cómo puede conocerse entonces lo Absoluto?, ¿acaso es un objeto más de la conciencia? Śankara dice en su primer comentario al primer *sūtra*: «Porque el deseo de conocer presupone que se quiere conocer una cosa, y lo que se investiga (lo Absoluto) no es una cosa» (I, 1, 1). Si hay dualidad, hay una superposición al Ser, un añadido que se ha pensado, o lo que es lo mismo, una manera ilusoria de ver. El conocer no puede nunca conducir a la verdad. Por eso al conocimiento (*vijñāna*), aunque se emplee en el texto como conocimiento verdadero, tendremos que considerarlo como conciencia (*prajñā*). Las dos palabras sánscritas que se emplean indistintamente sugieren siempre un «ser consciente» en el que se identifican ser y conocer y no el conocimiento representativo. Porque sólo se pueden conocer verdades relativas, nunca la verdad Absoluta. Cuando se toma conciencia de lo Absoluto, se es lo Absoluto. Y no puede haber nadie que conozca, que vea y reconozca lo Real, porque en cuanto sujeto dejaría de ser aquello Absoluto, uno sin segundo.

De la visión clara del significado del conocer, deriva la evidencia de la verdad. En un sentido restringido podemos referirnos a un conocimiento verdadero relativo a la visión limitada. Y ahí cabría incluir las lógicas duales con sus opuestos. Distintas maneras de ver crean así, distintas realidades:

a) La visión sensorial ve el mundo fenoménico como real. Es la realidad que se percibe como básica desde el nivel físico, donde las sensaciones se agrupan en cosas pensadas.

b) La visión racional deduce que el mundo se percibe como real, es decir, aparece como tal. Es la realidad de la mente dual, una realidad relativa. Ahí la mente distingue relaciones que se expresan en símbolos.

5. La trad. esp. en la obra de C. Martín, *Conciencia y Realidad,* Trotta, Madrid, 1998.

6. En la obra citada en nota anterior se desarrolla la epistemología de la metafísica advaita que es a la vez ontología.

c) La visión directa, inmediata, descubre que no existe ningún mundo desde la verdad de la unidad de conciencia. Lo que existe es el Absoluto no-dual visto con limitaciones o en sí mismo. No es ya visión sino toma de conciencia del concienciar mismo.

Una de estas visiones puede parecer opuesta a la otra. ¿Cómo se atravesaría el abismo de la oposición entre lo Absoluto y lo relativo? ¿Habrá un puente? Se crearán verdades relativas en relación con las realidades nacidas de la visión dual. Pero a la última verdad inseparable de la Realidad absoluta se llega por la unificación del ser y el conocer. A esto es a lo que quieren conducir los textos upanisádicos y los comentarios racionales dialogados de los *Brahma-Sūtras*. Y esto se considera la suprema meta humana, una liberación, liberación del error de visión.

A partir del conocimiento relativo aparece la intuición del Ser que hace posible tomar conciencia de lo real absoluto. Desde el principio de sus comentarios a los *sūtras* del Absoluto aclara este punto Śankara. Y será clave para enraizar en la existencia humana, y desde el mismo conocimiento relativo, la conciencia de lo absoluto: «la existencia del Absoluto se conoce porque es el Ser de todo. Y todo el mundo siente que su ser existe y nunca siente «yo no existo»... Ese ser es el Absoluto» (I, 1, 1). Como el Ser es lo real en todas las cosas, desde cualquier cosa puede intuirse. Este conocimiento intuitivo no nace del razonamiento; es evidente por sí mismo. Es la fuente de todo conocer. Y la apertura del conocimiento mediato lleva a la inmediatez de la vivencia. Si el conocimiento verdadero no lo es ontológicamente, si la lógica y la ontología no coinciden, no será realizador el concienciar la verdad. Únicamente cuando el conocer es ser, la verdad absoluta es absoluta realidad. Y esa verdad intuida es promesa de liberación real.

Hay aquí una apertura ilimitada de la conciencia humana en la conciencia total, que siendo un anhelo constante en todo ser humano, sólo se realizará tras la ruptura de los moldes duales de la razón. Pero aparece el miedo a lo irracional. ¿Dónde podríamos llegar si no vamos de la mano de la lógica bivalente? Y ¿quién se atrevería a salirse de ella con el riesgo de perderse entre los opuestos? Dasgupta cuando se enfrenta a esta filosofía no-dual habla de la lógica de posibilidades infinitas. Aurovindo la llamó directamente la lógica del infinito. Es «la vía de la verdad» opuesta a «la de la opinión de los mortales» del poema de Parménides. Para alcanzar la plenitud un ser humano, traspasa la experiencia dual, suelta la protección del pensamiento lógico y se adentra en lo desconocido. Penetra en la verdad que no se conoce porque el conocimiento es necesariamente dual, relativo.

La existencia es un sueño. Y no se trata de una metáfora ante lo huidizo del vivir. Sin embargo, eso no es algo para lamentar como insinuara Schopenhauer y con él los habituales comentarios del que se para

a pensar ante lo efímero del tiempo. Felizmente la existencia fenoménica es sólo soñada. No está cerrada en ella misma. El existir cambiante se abre a lo real, al Ser. En la vida humana se da una posibilidad infinita de ser. El Absoluto da sentido a la evolución en la temporalidad. Lo que es absolutamente da sentido a lo que parece ser, a lo que es y no es. Lo no-dual da sentido a lo dual. Más allá del estado de dualidad que se disuelve en la contemplación sólo está el Absoluto, el Uno sin segundo. Los *Brahma-Sūtras* con los diálogos de Śankara, a través de argumentos racionales, apuntan en esta dirección. Es la dirección que atraviesa un estado de ser, del Ser mismo indivisible. Y al hablar sobre ello sólo se hace una representación de lo que está más allá de las palabras que lo señalan. Quizá descubramos en las páginas que vamos a leer si existe esta posibilidad, si las condiciones conocidas de la lógica bipolar pueden desembocar en el ámbito de lo incondicionado. Si es así, estas reflexiones nos abrirán la puerta a una lógica sin opuestos. Y nos encontraremos allí en el linde mismo de la infinitud, origen y meta de toda reflexión filosófica.

LISTA DE ABREVIATURAS

Ai. Ā.: *Aitareya Āranyaka*
Ai. Br.: *Aitareya Brāhmana*
Ai. Up.: *Aitareya Upanisad*
Āp.: *Apastamba Dharma Sūtra*
B. Gīta: *Bhagavad Gīta*
B. S.: *Brahmā Sūtra*
Br. Up.: *Brihadāranyaka Upanisad*
Ch. Up.: *Chandogya Upanisad*
Gau. Dh. Sū.: *Gautama Dharma-Sūtras*
Gaud. Kā: *Kārikā* de Gaudapāda
Īś. Up.: *Īśā Upanisad*
Jā. Up.: *Jābāla Upanisad*
Jai. Sū.: *Jaimini-Sūtra*
Ka. Up.: *Katha Upanisad*
Kau. Up.: *Kausītaki Upanisad*
Ke. Up.: *Kena Upanisad*
Mā. Up.: *Māndūkya Upanisad*
Mā. Kā.: *Māndūkya Kārikā*
Manu: *Leyes de Manu*
Mbh.: *Mahābhārata*
Mu. Up.: *Mundaka Upanisad*
Nr. Pū.: *Nnisimha Pūrvatāpani Upanisad*
N. S.: *Nyāya-Sūtra*
Pā. Sū.: *Pānini-Sūtra*
Pr. Up.: *Praśna Upanisad*
Pū. Mi.: *Pūrva Mīmāmsā-Sūtra*
R. V.: *Rig-Veda*
Ś. Br.: *Śatapatha Brāhmana*
Śv. Up.: *Śvetaśvatara Upanisad*
Tai. Ā.: *Taittirīya Ānanyaka*
Tai. Br.: *Taittirīya Brāhmana*
Tai. S.: *Taittirīya Samhitā*
Tai. Up.: *Taittirīya Upanisad*
Vai. Sū.: *Vaiśesika-Sūtra*

PRIMER *ADHYĀYA*

ERROR EN LA VISIÓN DE LO REAL. SUPERPOSICIÓN (*ADHYĀSA*)

INTRODUCCIÓN DE ŚANKARA

Es un hecho aceptado que el objeto y sujeto, contenidos en los conceptos «tú» y «yo», opuestos por naturaleza como la luz y la oscuridad, lógicamente no pueden identificarse, y sus atributos tampoco. La superposición del objeto al que se refiere el concepto «yo» es imposible. Y a la inversa la superposición del sujeto y sus atributos sobre el objeto, es imposible también. Sin embargo, por falta de discernimiento entre estos atributos e incluso entre las sustancias que son absolutamente diferentes, se produce la identificación que se expresa en la forma: «yo soy esto» o «esto es mío».

El ser humano cae en esta ignorancia, confundiendo lo real con lo irreal, como consecuencia de la superposición de las cosas o sus atributos entre sí. Si se pregunta: ¿A qué se llama superposición?, la respuesta es: se trata de un conocimiento de la naturaleza de la memoria y se basa en la observación de alguna experiencia pasada. Algunos definen el término «superposición» como el añadir los atributos de una cosa sobre otra. Pero otros aseguran que donde aparece la superposición de algo lo que se evidencia es la confusión que surge de la ausencia de discernimiento. Otros dicen además que la superposición de algo sobre algún substrato, consiste en imaginar unos atributos opuestos, en su misma base. Desde cualquier punto de vista, se trata de tomar la apariencia de una cosa como si fuera otra. Y sabemos por experiencia que el nácar aparece como plata y una única luna aparece como dos (por reflejo).

El oponente dice: ¿Cómo puede haber una superposición de cualquier objeto o sus atributos sobre el Ser que es opuesto al no-Ser y nunca es un objeto? Todo el mundo superpone algo a lo que se percibe y tú afirmas que el Ser es opuesto al no-Ser, y no puede pertenecer al concepto «tú».

La respuesta es: El Ser no está más allá de la aprehensión, ya que se

capta como el concepto «yo», y porque el Ser opuesto al no-Ser es conocido en el mundo como una entidad inmediatamente percibida. Tampoco existe ninguna regla por la que algo se superponga únicamente sobre lo que se percibe directamente por los sentidos. Los muchachos superponen las ideas de superficie sobre el espacio que no es objeto de percepción. Por tanto, no es imposible superponer al no-Ser como concepto, el Ser, que es opuesto a él.

La naturaleza de esta superposición es considerada por el filósofo como *avidya*, «ignorancia», y la investigación de la naturaleza de la entidad real, separándola de la cosa superpuesta, es lo que se llama *vidyā*, sabiduría. Esto es así siempre que hay una superposición de una cosa en otra y el lugar no es afectado de ninguna manera, ni por los méritos, ni por los defectos de la cosa superpuesta. Todas las formas de conducta mundana y védica, que están en relación con medios válidos y objetos de conocimiento, comienzan al dar por hecho esta mutua superposición entre el Ser y el no-Ser, conocida como ignorancia. Y así nacen todas las escrituras que tratan de los preceptos, prohibiciones o liberaciones.

El oponente dice: ¿Cómo los medios de conocimiento válido tal como la percepción directa o las escrituras pueden tener lugar en un conocedor que está sujeto a la ignorancia?

La respuesta es: Un ser humano que no se identifica con el cuerpo, la mente y los sentidos, no puede convertirse en un conocedor y por tanto los medios de conocimiento no pueden funcionar, ya que la percepción y otras actividades no son posibles sin aceptar los sentidos, etc. (como si fuera el mismo). Los sentidos no pueden funcionar sin una base (corporal) y nadie actúa con un cuerpo que no tenga la idea del ser superpuesto sobre él. Y como el ser que no está en relación con nada, no puede convertirse en su conocedor, a no ser que existan estas superposiciones, se deduce por tanto que los medios de conocimiento tales como la percepción directa y las escrituras, pueden tener como instrumento a un ser humano que está sujeto a la ignorancia.

Por otra parte, no hay diferencia en cuanto a los animales. Los animales y otros seres, se apartan cuando oyen un sonido que no es favorable a sus oídos y sin embargo cuando es favorable se mueven hacia allí para entrar en contacto con ello. Y justo cuando notan que un hombre se acerca con un palo levantado, empiezan a huir pensando: «Éste quiere hacerme daño», mientras se acercan a otro que lleva en su mano un puñado de verde hierba. De la misma manera a los sabios les repele la presencia de las personas rudas y escandalosas que se acercan con mirada mal intencionada y con una espada levantada. Y sin embargo son atraídos por personas de naturaleza opuesta. Por tanto, el comportamiento del ser humano, en relación con los medios y el objeto del conocimiento, es similar al de los animales. Y es bien sabido que los animales usan sus medios de percepción, sin discernimiento entre el cuerpo y el ser. La conclusión que se deduce de este hecho de similitud es que en lo que concierne al comportamiento empírico, el uso de los medios de percepción por el sabio es similar al de los animales inferiores.

Por supuesto es un hecho que los seres humanos, actuando inteligentemente, no adquieren capacidad para los deberes de las escrituras, a menos que tengan el conocimiento de la relación entre el ser y el mundo próximo. Y todavía más, un conocimiento de la Realidad absoluta que es el Ser, no es requisito previo para tal capacidad. Aquí no tiene importancia la realidad e incluso es opuesta a ella. Puesto que está por encima del hambre y la sed y libre de diferenciaciones tales como *brahmín*, *ksatriya*, etc., y no está sujeta al nacimiento y la muerte. Y las escrituras que son útiles antes del surgimiento del conocimiento real del Ser, no pueden transgredir los límites de su dependencia sobre las personas que están ciegas por la ignorancia.

Para ilustrar este punto, el precepto de las escrituras: «un *brahmín* debe realizar un sacrificio», puede ser efectivo sólo aceptando varias clases de superposición, de casta, estados de vida, edad, condición, etc. Y nosotros decimos que la superposición significa el tomar la apariencia de una cosa por otra. Así cuando la esposa, los hijos y otros familiares están sanos y vigorosos, con sus miembros intactos, o si sufren por la pérdida de sus miembros, se piensa «estoy fuerte y vigoroso» o «estoy herido». Entonces se superponen unas características extensas al Ser, de la misma manera que se superponen las características del cuerpo cuando tiene ideas como: «estoy delgado», «estoy grueso», «estoy guapo», «yo estoy aquí», «yo voy», «yo subo».

También se superponen los atributos de los sentidos y órganos, cuando se piensa: «soy mudo», «he perdido un ojo», «soy eunuco», «estoy ciego». Igualmente se imponen los atributos de los órganos internos, como los deseos, los anhelos, las dudas, la perseverancia, etc. También se superponen los órganos internos con la idea de «ego» sobre el Ser, testigo de las manifestaciones de ese órgano. E inversamente se superpone en los órganos internos el Ser, opuesto al no-ser y testigo de todo.

A partir de aquí se da esta superposición que no tiene principio ni final, sino que fluye eternamente, que aparece como el universo manifestado y es captada, evocando una reacción activa y alegre. Así es percibido por todas las personas.

Para erradicar esta fuente de error y adquirir el conocimiento de la unidad del Ser, se empieza un diálogo después del estudio de todas las *Upanisad*. En este diálogo acerca de la naturaleza del ser encarnado mostraremos cuál es el significado de las *Upanisad*.

PRIMER *PĀDA*

INVESTIGACIÓN SOBRE EL ABSOLUTO

Estudiaremos este primer *sūtra*, que trata del significado de las *Upanisad.*

Sūtra 1. *A partir de aquí se hará una investigación acerca del Absoluto.*

La palabra *atha* (después de esto) se usará en el sentido de secuencia y no como (verdadera) introducción, porque *Brahmā-jijñasa*[1] no es algo que pueda comenzarse (a voluntad). Y el significado «afortunado» no puede entrar en el propósito de una sentencia (como ésta). Además la palabra *atha* puede ser usada en otro sentido, la buena fortuna que surge al oírlo. Si esto implicara anticipación de algo que viene después por algo manifestado antes, entonces no diferiría de la casualidad[2].

El significado de secuencia, que es constante, es un requisito previo a una investigación sobre el Absoluto, lo mismo que la investigación sobre las prácticas religiosas, depende de un estudio previo de los Vedas.

1. *Brahma-jijñasa* es el deseo de conocer el Absoluto. No se puede llegar a él por disciplinas ni métodos. Es algo espontáneo. Depende de la comprensión que la persona tenga en un momento dado. En este sentido aclara el texto śankariano que no se puede hablar de introducción. La verdadera penetración en lo que el Absoluto es comienza en la vocación del investigador.

2. Cuando se está tratando de la realización de *Brahman*, no puede aceptarse que sobrevenga como consecuencia de algo anterior, ya que no hay proceso causal en lo Absoluto.

El simple hecho del estudio de los Vedas, no puede ser por tanto el objetivo que aquí se busca, ya que es un factor común en ambos casos.

El oponente dice: Una comprensión previa de los ritos religiosos puede aceptarse aquí como un factor especial.

Y responde el vedantín: No es así. Ya que una persona que ha estudiado las *Upanisad* para entrar en una investigación sobre el Absoluto, puede hacerlo incluso sin estudiar antes las prácticas religiosas. Y no significa que aquí se dé una secuencia entre ambos, como un proceso para la expresión del corazón, por lo que se han establecido (las prácticas religiosas). Porque no se trata de una prueba (previa), ni siquiera hay relación entre los dos (estudios), como la que existe entre el todo y sus partes. Y tampoco se muestra que una clase de capacidad deriva de la otra. Incluso el estudio de los actos virtuosos difiere del Absoluto en cuanto a los resultados y a los objetos que se investigan.

Los actos virtuosos tienen como resultado el éxito exterior según su ejecución. Pero el conocimiento del Absoluto está libre de estos resultados y no depende de ninguna clase de ejecución. Además un acto virtuoso, sobre el que hay que investigar, es una cosa que todavía tiene que ser terminada, y no está presente en el momento de conocerla. Luego, cuando aparezca, dependerá del esfuerzo humano. Sin embargo, el Absoluto sobre el que se va a investigar aquí es una entidad preexistente, y no depende del esfuerzo humano, porque es una Presencia eterna.

Aparte de esto, existe una diferencia en las reacciones mentales que aparecen en los textos védicos. Los textos védicos que imparten conocimientos sobre los actos virtuosos aclaran su significado a las personas, mientras que éstas ocupan su atención en los actos establecidos. Por el contrario, los textos védicos que hablan del Absoluto lo muestran únicamente por su conocimiento. Y como el conocimiento no es producto de preceptos, un ser humano no está impelido a conocer. No se adquiere conocimiento, por ejemplo, mediante el contacto del ojo con el objeto.

Hay que señalar (únicamente) unos requisitos previos, después de los cuales se puede proceder a la reflexión sobre el Absoluto. Los requisitos son: debe haber discernimiento entre lo eterno y lo no-eterno y desapego ante el disfrute de los frutos (del trabajo) ahora y en el futuro. Perfección en prácticas como control de la mente, de los sentidos y de los órganos. Y un fuerte deseo de liberación. Dando por hecho la existencia de esto, se puede investigar sobre lo Absoluto, incluso antes o después del estudio de los actos virtuosos, pero no de otra manera.

La palabra *atha* establece el proceso hacia una perfección en las prácticas mencionadas aquí. Esta palabra implica causalidad. En textos como: «Para ilustrar este punto; del mismo modo que las cosas placenteras que se consiguen por el trabajo, se extinguen en este mundo, las cosas agradables en el otro mundo se obtienen a través del mérito» (Ch. Up. VIII, 1, 6).

Los Vedas enseñan que el sacrificio de *Agnihotra* y otros, que son medios para realizar las cosas más elevadas, tienen resultados efímeros. Y como en tales textos se dice que «el conocedor del Absoluto obtiene lo supremo» (Tai. Up. II, 1), los Vedas muestran que la realización de lo Absoluto es el objetivo más elevado del ser humano. Por ello, deberíamos tomar en consideración la reflexión sobre el Absoluto, después de un perfeccionamiento en las prácticas anteriormente mencionadas.

Brahma-Jijñāsā (el deseo de conocer el Absoluto) implica una reflexión de él. Lo Absoluto es lo que de ahora en adelante se definirá como «aquello a partir de lo cual el Universo nació» (B. S. I, 1, 2). No se deberá interpretar aquí erróneamente la palabra *Brahman*, por la casta *brahmana*. El sexto caso (el genitivo), deriva del significado del Absoluto. Se usa sin embargo el acusativo cuando tiene un objeto, en lugar de usarse el genitivo que hace referencia a una relación. Porque el deseo de conocer presupone que se quiere conocer una cosa y lo que se investiga, lo Absoluto, no es una cosa[3].

El oponente dice: Incluso si el caso genitivo se toma en el sentido de relación, no se sigue de ahí que sea el Absoluto objeto de la investigación, porque una relación general incluye todas las relaciones especiales (como la que hay entre el verbo y el objeto).

El vedantín interviene: Incluso esto acarrea un esfuerzo inútil para no tomar al Absoluto como objeto directo a través de una relación general.

Y el oponente dice: No es inútil, porque la investigación en todas las cosas relacionadas con el Absoluto se pone en evidencia.

El vedantín añade: No es así porque cuando se toma el factor principal, los secundarios se deducen de él. Al ser el Absoluto, el objeto más deseado de comprender a través del conocimiento, será por tanto el elemento principal. Cuando ese elemento principal se toma como objeto de investigación, todos los demás llegan a deducirse. Y de ahí, que no tengan que ser mencionados por separado como indica este aforismo. Esto es como decir: «Ahí va el rey», de donde se deduce que el rey va con su séquito. Y esto tiene que ser aceptado para que concuerde con los textos

3. El objeto del deseo es el conocer mismo, y el objeto del conocer es el Absoluto. Pero lo que habría que aclarar aquí es que el conocimiento del Absoluto no es un conocimiento de un objeto. Conocer es un verbo transitivo; tiene un acusativo como objeto. Pero en este caso es un conocer diferente, una visión tan directa que rompe la dualidad sujeto cognoscente y objeto conocido.

védicos. El texto comienza con: «Aquel de quien los seres nacen, aquel por el que son mantenidos después de nacer, y aquel hacia el que se dirigen y dentro del cual se funden». Revela directamente al Absoluto como objeto (de la investigación). Dice: «desea conocer eso, eso es lo Absoluto» (Tai. Up. III, 1). Y este texto upanisádico estará en línea con los aforismos, si el sexto caso final se usa en sentido acusativo.

Jijñāsā, significa deseo de conocer. Y el conocimiento que culmina en la realización directa del Absoluto es el objeto del deseo que está en el sufijo *san*. Un deseo busca un resultado, y el deseo es que el Absoluto sea descubierto por ese conocimiento, que es un medio válido de comprensión. La realización del Absoluto es el más elevado objetivo humano, ya que elimina completamente todos los males como la ignorancia, etc., que constituyen la semilla de la reencarnación. Por todo esto se debe investigar sobre el Absoluto.

El oponente pregunta: ¿Es el Absoluto conocido o desconocido? Si fuera conocido no se necesitaría investigar para conocerlo. Y si no es conocido no se puede investigar sobre él.

La respuesta del vedantín es: El Absoluto existe como una entidad conocida, eterna, pura, inteligente, libre por naturaleza, omnisciente y todo poderosa. En la misma etimología de la palabra *Brahman* se evidencian las ideas de eternidad, pureza[4].

La existencia del Absoluto se conoce porque es el ser de todo, ya que todo el mundo siente que su ser existe, y nunca siente: «yo no existo». Si no hubiera un reconocimiento general de la existencia del ser, todos sentirían: «yo no existo». Y ese ser es el Absoluto.

El oponente dice: Si el Absoluto es conocido en el mundo como el Ser, entonces ya está conocido. Surge otra vez la objeción de que no hay necesidad de reflexionar sobre él.

El vedantín interviene: No, porque hay un conflicto acerca de su específica naturaleza. Las personas comunes, así como los materialistas de la escuela lokāyata, reconocen sólo al cuerpo como el Ser, único que posee la capacidad sensorial. Otros sostienen que la mente es el ser. Algunos dicen que es simplemente una conciencia momentánea. Otros dicen que es un vacío. Todavía hay otros que creen que existe un ser separado del cuerpo que reencarna y es quien actúa y experimenta. Algunos dicen que el ser es sólo experimentador y no actor. Hay quien dice que existe un Dios, diferente de su ser que es omnisciente y omnipotente. Otros dicen que él es el Ser de la experiencia individual. De manera que muchos siguen puntos de vista opuestos dependiendo de la lógica de los textos y

4. La raíz *brmb* significa crecimiento, incremento, cada vez mayor, *man* tiene el sentido de lo ilimitado.

similares. Si se acepta cualquiera de estos puntos de vista sin examinarlos, se está expuesto a desviarse de la liberación y caer en el sufrimiento.

Comenzamos por presentar aquí la reflexión sobre el Absoluto, descubriendo primeramente el significado de las *Upanisad* con ayuda del razonamiento que no se opone a ellas, y con el propósito de dirigirnos a la liberación.

DEFINICIÓN DEL ABSOLUTO COMO ORIGEN DEL UNIVERSO

Oponente: Se ha dicho que hay que investigar sobre el Absoluto, ¿cómo se le puede definir?

Vedantín: Aquí el venerable autor de los *sūtras* dice:

Sūtra 2. *Aquello por lo que todo esto ha llegado a ser, eso es* Brahman, *el Absoluto.*

Lo compuesto implica origen, continuidad y disolución. La designación de primer origen está de acuerdo con las afirmaciones de los textos védicos y con la naturaleza de las cosas.

La afirmación védica es ésta: «Aquello donde estos seres tienen su origen» (Tai. Up. III, 1). Ahí origen, continuidad y disolución muestran un orden. Por la naturaleza de las cosas, algo que ha llegado a existir, a través del nacimiento, puede tener continuidad y desintegración.

El significado del *sūtra* es: esa fuente omnisciente y omnipotente tiene que ser el Absoluto, del cual surge el origen, la continuidad y la disolución de este universo que se manifiesta a través de nombre y forma, y que está asociado con agentes y experiencias diversas. Él provee el soporte de las acciones y los resultados de ellas, y tiene bien controlado el espacio, el tiempo y la causalidad. Desafía todos los pensamientos acerca de la naturaleza real de esta creación. Sólo se mencionan aquí el origen, continuidad y disolución (el devenir) porque las otras modificaciones están incluidas en ellas.

Aunque se han aceptado las seis modificaciones anunciadas así: «Ello se origina, existe, crece, etc.». Esto podría inducir a la duda de que el origen, la existencia y la destrucción del universo, desde la causa primera, no se refieren a esas modificaciones que son posibles únicamente durante la continuidad del universo. Para que esa duda no surja, se atribuye al origen, que tiene lugar en el Absoluto, la continuidad y fusión que suceden en el mismo.

Aparte de Dios, que posee las cualidades mencionadas, el universo

como se ha descrito no puede pensarse teniendo su origen, etc., a partir de otro factor. Por ejemplo *Pradhāna* (la naturaleza primordial), que es inconsciente o los átomos, o la no-existencia, o cualquier otro espíritu anterior a las condiciones del mundo (como *Hiranyagarbha* por ejemplo)[5]. Tampoco puede originarse espontáneamente, ya que en este universo los seres deben depender de un espacio, de un tiempo y de una causalidad especificas[6]. Aquellos que afirman que Dios es la causa, sólo confían en esta deducción para establecer la existencia de Dios como distinta de un ser vivo que se reencarna.

El oponente dice: ¿No es esta misma deducción la que se ha presentado aquí con el *sūtra* que empieza: «Aquello por lo que...» (*sūtra* 2).

El vedantín responde: No. Porque los *sūtras* tienen el propósito de reunir las flores de las sentencias de las *Upanisad* y se refieren en sus razonamientos precisamente a ellas. La realización del Absoluto es consecuencia de la firme convicción que aparece al reflexionar sobre los textos védicos y su significado, y no por otros caminos como la deducción. Sin embargo, cuando hay textos upanisádicos que hablan del origen del mundo, la deducción no se tiene en cuenta en ellos, pero no se excluye como medio de conocimiento válido que refuerza esos textos, ya que las *Upanisad* mismas aceptan el razonamiento como ayuda. Por ejemplo existe el texto: «Se debe tomar conciencia del Ser, oír, hablar de Él, reflexionar sobre Él» (Br. Up. II, IV, 5). Y el siguiente: «El ser humano instruido e inteligente, puede alcanzar el país de los gāndhānas[7]. De la misma manera: «En este mundo, una persona que tiene un maestro obtiene el conocimiento» (Ch. Up. VI, XIV, 2). Esto muestra que los textos védicos confían en la inteligencia del ser humano.

En cuanto a la investigación del Absoluto, los textos directos, las señales indicadoras, no son los únicos medios para su conocimiento cuando se usan para hacer una investigación sobre los deberes religiosos. En este caso, los textos védicos y la experiencia personal son los medios más válidos, porque el conocimiento del Absoluto culmina en la experiencia y los textos hablan de una entidad existente. Los actos religiosos que deben ser realizados no se basan en la experiencia directa. Para ésta, los textos directos son la única autoridad. Además una acción que debe ser hecha se convierte en lo que es a través del esfuerzo humano. Las actividades mundanas o védicas pueden o no emprenderse y también se pueden llevar a cabo de distintas maneras. Por ejemplo, una persona puede pasear, montar o cualquier otra cosa, no necesita moverse de una manera particular. De igual modo, en el sacrificio Atirātra, se toma el vaso llamado *sodasī* y en el mismo sacrificio, o en otra ocasión, el vaso no se toma (Tai S. VI, VI, 2, 4). «En el sacrificio Agnihotra, se ofrece la oblación antes de la salida del Sol» y también «la oblación se ofrece después de la puesta del Sol». Estos preceptos y prohibiciones tienen su significado aquí (en estos textos sobre ceremonias), lo mismo que las normas generales y excepciones. Pero una cosa no puede ser juzgada por ser y no ser de cierto tipo determinado, por ser existente y no existente simultáneamente.

5. *Hiranyagarbha* es un concepto metafísico, la Vida como primera manifestación. Se representa con la imagen del huevo originario resplandeciente del cual *Brahmā* (el creador) formó el cielo y la tierra. Se considera el primero de todos los efectos producidos en la creación. Pero él no es el origen.

6. La causalidad se debe a la experiencia, más allá de la experiencia no hay evidencia de causas. Gaudapāda dice en las *kārikā* que lo Absoluto no es causa de nada (ver *kārikā* III, 28, IV, 28 y IV, 29).

7. Región situada al extremo noroeste de la India. Fue centro del Budismo. Se trata de un país en parte legendario, símbolo en el budismo de la meta en el camino del conocimiento.

Las opciones dependen de las opiniones humanas mientras que el conocimiento válido de la verdadera naturaleza de una cosa no depende de meras opciones. Entonces ¿de qué depende? Depende de la cosa misma. No puede haber conocimiento válido al ser consciente de la fórmula «Esto no es un poste, o un hombre, u otra cosa más». Si se tiene en cuenta al mismo poste. En este caso el Ser consciente de la fórmula: «Esto es posible que sea un poste» es un conocimiento válido, porque se refiere a la cosa misma. Luego la validez del conocimiento de una cosa existente se determina por la cosa misma. A partir de esta posición, el conocimiento del Absoluto se debe determinar también por él mismo, ya que se refiere a una entidad existente.

El oponente interviene: Si el Absoluto es una realidad existente, debe ser objeto de otros medios de conocimiento válido, por tanto una investigación sobre los textos upanisádicos no tiene sentido.

No es así, *dice el vedantín*, porque no se puede llegar a la relación de lo Absoluto con algo, por estar fuera de las categorías de la percepción sensorial. Si se tratara de un objeto de percepción, el conocimiento hubiera tenido esta fórmula: «Este producto proviene del Absoluto». Incluso cuando el mero efecto es conocido no se puede determinar si proviene del Absoluto o de alguna otra cosa. Por lo que el *sūtra* «Aquel por el que todo esto ha llegado a ser» no se puede considerar una deducción. ¿Para qué es entonces? Para presentar un texto upanisádico. ¿Cuál es el texto upanisádico al que se refiere este *sūtra*? Empieza con Bhrigu, el famoso hijo de Varuna. Se acercó a su padre con la petición: «Reverendo Señor, muéstrame al Absoluto». El *Taittirīya Upanisad* afirma: «Busca para que llegues a conocer aquello por lo que todos estos seres han llegado a existir, por lo que viven, tras el nacimiento, hacia dónde se dirigen y en

quién se funden. Eso es el Absoluto» (Tai. Up. III, 1). Y la respuesta adecuada a esta pregunta es: «Es cierto que estos seres provienen de la plenitud (*Annanda*), que viven por ella, se dirigen a ella y en esa plenitud quedan inmersos» (Tai. Up. III, VI).

También se deben distinguir otros textos[8] de la misma clase que hablan de una causa que por naturaleza es eterna, pura, libre e intrínsecamente omnisciente.

AL ABSOLUTO SE LE CONOCE POR LAS ESCRITURAS

Sūtra 3. *(El Absoluto es omnisciente) porque es la fuente de las escrituras.*

El Absoluto es la fuente (*yoni*)[9], de las grandes escrituras (*śāstras*), como el *Rig-Veda*, que se completan con otras que también son fuentes de conocimiento, que revelan todas las cosas, como una lámpara (que ilumina), y son casi omniscientes. Escrituras como el *Rig-Veda*, que poseen todas las buenas cualidades, no podrán surgir de ninguna otra parte, sino del Uno que todo lo conoce. Es un hecho reconocido que la persona de que tratan las escrituras con distintos temas está más inspirada que las escrituras mismas. Por ejemplo, la gramática que viene de Pānini y otros representa sólo una parte de lo que ellos sabían. Sin decir que el gran Ser tiene absoluta omnisciencia y omnipotencia, ya que de él emerge el *Rig-Veda*, dividido en muchas ramas. Y constituye la fuente de clasificación de dioses, animales, seres humanos, castas, estado de vida y demás, y también la causa de toda clase de conocimiento.

Ya que el surgir del Ser en estos *Vedas* aparece como un juego y sin esfuerzo, como la respiración del ser humano, según explica el texto védico: «Lo que se llama *Rig-Veda*, *Yagur-Veda*, no son sino la exhalación de este gran Ser» (Br. Up. II, IV, 10). El *sūtra* puede querer decir también: (al Absoluto no se le conoce por otra fuente) ya que las escrituras son el medio válido para conocerlo. Las escrituras mencionadas son el medio válido para conocer la naturaleza real del Absoluto. Esto implica que al Absoluto se le conoce como fuente de la existencia de este

8. «El Absoluto *Brahman* es Verdad, Conocimiento infinito» (Tai. Up. II, 1). El Absoluto es verdad en sí, no una simple cosa verdadera. Y la verdad no es objetivable, por lo que no se puede definir sino como el mismo estado verdadero, un conocimiento infinito... en expansión y eterno.

9. *Yoni* es aquí la causa de todo devenir, bajo la imagen del órgano femenino que simboliza el origen del cosmos.

universo, por las escrituras que son el único medio válido para conocerlo. El texto escritural: «Aquello de lo que todos los seres se originan» (Tai. Up. III, 1); se citó en el anterior *sūtra*.

¿Qué necesidad hay aquí de este *sūtra* si al citar los textos escriturados en el anterior se muestra que al Absoluto se le conoce por las escrituras?, *dice el oponente*.

Y la respuesta del vedantín es: Como las escrituras no aluden explícitamente a lo que el *sūtra* previo se refiere, podría sospecharse que sólo se ha presentado allí una deducción, «Aquel por quien todo esto ha llegado a ser» (B. S. I, 2). Para eliminar esa duda, este *sūtra* dice: «las escrituras son el medio válido para su conocimiento».

LAS *UPANISAD* REVELAN AL ABSOLUTO

El oponente empieza diciendo: ¿Cómo es que se afirma que las escrituras son el único medio de conocimiento del Absoluto? En el texto «considerando que los Vedas proponen la prescripción de la acción, las partes de ellos que no se ocupan de esto son inútiles» (I, II, 1), se ha mostrado que las escrituras se refieren a la acción. Por tanto, las *Upanisad* son inútiles ya que no prescriben la conducta en la acción. Pueden formar parte de un precepto sobre la conducta revelando el actor, la divinidad, etc., de esa acción. O también pueden ser un medio para realizar otra clase de actos como la meditación. No es posible que las *Upanisad* sean el medio válido de conocer una cosa ya existente, porque una cosa que existe se conoce por percepción directa. Y ningún objetivo humano se consigue por la revelación de algo que no es aceptable ni rechazable. Por ello se ha dicho: «como las afirmaciones arthavāda[10] pueden combinarse con algún precepto, formando una idea única, se convierten en medios válidos de conocimiento (para la conducta) al analizar los preceptos» (Jai. Sū. I, II, 7). Esto se ha expresado en sentencias como la siguiente: «Él lloró» (Tai. S. II, V, 11). Puede que no tengan sentido, pero pueden servir para ensalzar algo. Ya que en los *mantras* como «Ise Tvā» (Tai. S. I, 1, 1) se ha mostrado que están en relación con la conducta, al referirse a algún deber en cuanto a la manera de practicarlo. En ninguna parte existe una sentencia védica con claro propósito que no esté relacionada con un precepto. Y no podrá hacerse de otro modo. Además, no será posible un precepto sin relación con algo que ya estuviere realizado, puesto que un precepto está siempre relacionado con la acción.

10. Arthavāda es una proposición que se afirma para conseguir un efecto.

Por todo ello, las *Upanisad* se convierten en preceptos, al revelar la naturaleza de los actores y de las divinidades que se necesitan en algunos actos[11]. Si esto no se acepta por miedo a ignorar el contexto, las *Upanisad* pueden referirse además a las meditaciones que expresan sus propios textos. De aquí, que el Absoluto no sea presentado por las escrituras como objeto de conocimiento.

Al surgir esta contingencia, la respuesta viene dada así:

Sūtra 4. *Sin embargo Aquél (el Absoluto) (tiene que ser conocido por las escrituras) pues con este propósito está relacionado con los textos.*

La expresión sin embargo excluye el punto de vista del oponente. Aquel significa el Absoluto, el cual es omnisciente y omnipotente, causa del origen, existencia y disolución del universo. Al que se le conoce como tal únicamente en las *Upanisad.*

¿Cómo es esto? Porque es objeto de máxima importancia. Y en ello coinciden los textos upanisádicos. Por ejemplo: «Este universo antes de su creación no era sino Existencia, el Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1); «Antes de la creación este universo no era sino el Ser, el Uno» (Ai. Up. I. 1, 1); «Aquel, *Brahmān*, no tiene antes ni después, ni interior o exterior. Este Ser, el que todo lo percibe, es el Absoluto» (Br. Up. II, V, 19); «Todo lo que está ante nosotros es el Absoluto, el inmortal» (Mu. Up. II. 2. 11). Además, cuando las palabras en las frases upanisádicas alcanzan una completa certidumbre, al revelar la naturaleza del Absoluto, no es apropiado imaginar cualquier otro significado, ya que sería rechazar algo establecido por los *Vedas* y aceptar algo que ellos no aceptan. Y no se puede afirmar que esas palabras tengan como último objetivo determinar la naturaleza del actor. Véase el texto védico siguiente: «Sin embargo cuando para el conocedor del Absoluto todas las cosas llegan a ser el Ser, entonces... ¿qué es lo que se deberá mirar a través de qué?» (Br. Up. II, IV, 14). Esto niega la acción, el instrumento y el resultado. Tampoco el Absoluto es un objeto de percepción. Aunque permanece como una entidad positiva por la unidad del Ser y el Absoluto, como se expresa en «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, VIII, 7). No se puede conocer de otra manera sino por los textos escriturales. En cuanto a la objeción de que el aprender

11. Éste es el punto de vista del filósofo de la escuela *mimansā* Kumārala Bhatta. Es autor de un comentario al *Mīmānsa Sūtra* de Yaimini. A diferencia de la filosofía vedanta-advaita, la mīmānsa considera las prácticas religiosas necesarias y previas al conocimiento de la verdad. Śankara quiere demostrar que los *sūtras* se oponen a esto. Por eso un filósofo mimansā es el oponente.

acerca del Absoluto es inútil, ya que no se le puede aceptar ni rechazar, eso no es perjudicial, puesto que el ascender al más elevado objetivo humano (la liberación) se efectúa únicamente cuando quedan eliminados todos los sufrimientos, como resultado de la realización del Ser, el Absoluto, transcendiendo la aceptación y el rechazo.

Respecto a la presentación de las divinidades en las meditaciones que contienen los textos upanisádicos, no surge ninguna dificultad[12]. Es claro que el Absoluto no puede convertirse en ningún precepto para la meditación. Porque cuando se alcanza la unidad es natural que se eliminen todas las ideas de dualidad que se refieren a la conducta en todos los detalles. Porque lo Absoluto no es aceptable ni rechazable. Y la percepción de la dualidad no puede aparecer después de haberla desarraigado por la realización de la no-dualidad. Si esto fuera posible, sólo en ese caso se podría mostrar que el Absoluto estaba implicado en algún precepto sobre la meditación.

Aunque no se vea en ningún lugar que los textos védicos tengan validez cuando no están interpretados por preceptos, y dado que el conocimiento del Absoluto culmina en su resultado (la liberación), no se puede ignorar la validez de las escrituras que se ocupan de los instrumentos de esa liberación. No se determina tampoco la validez de las *Upanisad* por deducción, sólo en este caso será necesaria la analogía. De esta forma queda probado que al Absoluto se le conoce únicamente por las escrituras.

Otros mantienen su oposición diciendo: Aunque se le conozca sólo por las escrituras, a Él también se le presenta como un factor relacionado con el precepto de la meditación. Igual que la vara del sacrificio y el fuego, que aunque son desconocidos en la vida normal, las escrituras los presentan como factores de preceptos. ¿Cómo puede ser esto? Porque las escrituras presentan la persuasión o la disuasión de las actividades, como afirman los que conocen la importancia de las escrituras: «La intención obvia de los *Vedas* es dar a conocer los deberes» (*Sabara-Bhāsya* I, 1, 1). «Por precepto se entiende una frase que impulsa al deber» (*ibid.* I, 1, 2). «Una instrucción es lo que da a conocer éstos (deberes religiosos)» (Jai. Sū. I, 1, 5). «Allí (en los *Vedas*) las palabras empleadas para las realidades que se establecen deberán expresarse verbalmente» (*ibid.* I, 1, 25).

12. Esencialmente la meditación tiene como finalidad la unidad del Ser y el Absoluto. Si Śankara dice que no hay dificultad en admitir las meditaciones sobre las distintas divinidades será porque ellas simbolizan aspectos de esa unidad con el Ser. Sea como fuere, meditar sobre una deidad no es una posición advaita (no dual). Sólo puede considerarse una concesión a la limitada comprensión devocional y dualista.

Como el propósito de los *Vedas* es prescribir los deberes, todo lo que no tiene esa finalidad carece de sentido (*ibid.* I, 11, 1). Así, las escrituras llegan a tener un gran significado, bien para persuadir a una persona para actuar ante un objeto particular, bien para disuadirle de actuar ante otro. Otras afirmaciones tienen su utilidad como partes de éstas. Puesto que los textos upanisádicos se asemejan a los textos védicos, deberá proponerse únicamente esta vía. Es sabido que los textos upanisádicos se proponen dar preceptos. Se ve claramente que en ellos se aconseja el sacrificio Agnihotra para alcanzar el cielo, lo mismo que el conocimiento del Absoluto es aconsejable a aquel que desea ardientemente la inmortalidad.

Pero se podría objetar: ¿No se ha indicado aquí (en el *Pūrva* y en el *Uttara Mimansā*) que hay una diferencia entre los objetos sobre los que se investiga? En la sección que trata de los ritos, son las prácticas religiosas las que tienen que hacerse, pero aquí (donde se trata del conocimiento), el objeto que se investiga es el Absoluto, que es una realidad establecida, por siempre existente. De esto se deduce que el resultado del conocimiento del Absoluto debería ser diferente al resultado de conocer los actos religiosos que dependen de la práctica.

El oponente interviene: Eso no puede ser porque se presenta al Absoluto aquí como un factor en un precepto para la acción. Prescripciones como: «Debemos ver al Ser»[13] (Br. Up. II, IV, 5) y también «Es necesario investigar, conocer al Ser, que está libre de todo mal» (Ch. Up. VIII, 7, 1); «Deberíamos meditar sólo en el Ser» (Br. Up. I, 4, 7); «Deberíamos meditar solamente en el mundo del Ser» (Br. Up. I, 4, 15); «Aquel que quiere convertirse en lo Absoluto, deberá meditar sobre él»[14]. Como consecuencia de estos pasajes surge la pregunta: ¿qué es el Ser?, ¿qué es el Absoluto? Y todos estos términos upanisádicos como: «Eterno, omnisciente» (B. Gītā II, 24). «Siempre pleno» (B. Gītā IV, 20). «Siempre puro, inteligente y libre por naturaleza» (Nr. Up. 9). «El Absoluto es conciencia y bienaventuranza» (Br. Up. III, 9, 28) etc., nos ayudan a presentar las características del Ser y del Absoluto. Al consagrarse a Él se llega a la liberación. Y se revela en las escrituras, pero no se le conoce por ninguna otra fuente. Pero si las sentencias de las *Upanisad* no formaran parte de las prescripciones sobre los actos, sino que se refirieran a una entidad, no habría posibilidad de aceptarlas o rechazarlas.

13. Al Ser, querida Maitreyi, debemos verlo, reflexionar sobre Él, meditar en Él. Y viendo al Ser, oyendo hablar de Él, investigando sobre Él, conociéndolo, todo se conoce.

14. Es la interpretación del texto «Aquel que conoce al Absoluto llega a ser el Absoluto» (Mu. Up. III, 2, 9). El oponente presenta un matiz diferente al de la tradición vedanta-advaita.

Serán entonces inútiles frases como las siguientes: «La tierra consta de siete islas», «Allí va ese rey», y así sucesivamente. Se podría objetar que quizás algunas proposiciones acerca de cosas existentes como «Esto es una cuerda, no una serpiente» sirven para quitar el miedo que ocasiona el error[15]. De la misma manera, las *Upanisad*, instruyendo sobre el Ser transcendental, sirven para eliminar el error de pensar que somos simples individuos que transmigran.

Surge una objeción: Eso podría ser si se eliminara el error de la serpiente, sabiendo que está hecha de cuerda. El error sobre la transmigración desaparecerá al examinar la naturaleza del Absoluto. Pero de hecho no se elimina porque se ve que, aun cuando se haya oído hablar sobre el Absoluto, las características del alma apegada al dolor, a la felicidad, persisten igual que antes. Y se ve también que la reflexión y la meditación que aparecen después de haberlo escuchado están prescritas: «Debemos oír hablar del Ser, reflexionar y meditar sobre él» (Br. Up. II, 4, 5). Por eso se debe aceptar que las escrituras presentan al Absoluto como precepto para meditar.

Los vedantines dicen respecto a esto: No es así. Porque los resultados de la acción y el conocimiento del Absoluto son diferentes. Se entienden por deberes religiosos (*dharma*), los actos físicos, orales y mentales conocidos en la Tradición. Y también una investigación, como se ha establecido en el *sūtra*, «por tanto de aquí en adelante deberá hacerse un estudio sobre los deberes religiosos» (Jai. Sū. I, 1). E incluso se deberán estudiar los defectos, como la injuria, para evitarlos, porque también están en las sentencias védicas que denotan prohibición.

Los resultados de lo que está bien y lo que está mal (en la conducta) con los que los textos védicos son imperativos, son la felicidad y el sufrimiento. Y esos resultados aparecen por el contacto de los sentidos con los objetos, y los experimentan habitualmente todas las criaturas desde el Creador (*Brahmā*), hasta lo inanimado[16]. Los grados de felicidad entre los seres encarnados, desde los seres humanos hasta el Creador se conocen por las *Upanisad* (Tai. Up. II, VIII; Br. Up. IV, III, 33). Conocemos también una graduación en los méritos que corresponden a esos diferentes grados. También hay grandes diferencias de capacidad entre las per-

15. En el ejemplo clásico en advaita de la cuerda y la serpiente, se imagina que es una serpiente lo que realmente es una simple cuerda. Se superpone la imagen mental sobre lo real, la cual produce el error que ocasiona miedo. Para eliminar el miedo es necesario el conocimiento de lo real.

16. Brahmā es el Dios creador, primera persona de la *trīmurti* (Brahmā, Vishnu y Shiva). Forma parte de la realidad relativa sujeta, como se dice en el texto, a la ley de causa y efecto que implica felicidad y sufrimiento. No debe confundirse con *Brahman* el Absoluto que está libre de causalidad.

sonas, para realizar los deberes religiosos. Esta capacidad se determina por la asignación a los resultados. Se conoce por ejemplo por las escrituras que los que efectúan prácticas religiosas siguen la ruta del Norte (después de la muerte), según la calidad de su conocimiento y meditación. Mientras que los que sólo hacen trabajos sociales, se quedan en el humo al que conduce la vía de la Ruta del Sur[17], según los resultados de las prácticas (*ista*, *jūrta* y *datta*)[18]. Hay también diferentes grados de felicidad en el mundo de la luna. Y los medios para obtenerla se conocen por el texto: «Residiendo allí, mientras el resultado de la acción produzca felicidad» (Ch. Up. V, X, 5). De la misma manera se comprende que la felicidad se da en un orden gradual entre las criaturas, desde lo humano a lo inanimado y lo infernal. Se sabe que son consecuencias del efecto de los actos que los textos védicos prescriben. Percibiéndose una graduación del sufrimiento desde el más alto al más bajo, queda claro que también habrá grados entre los actos prohibidos por la autoridad de los textos védicos. Y también los habrá entre las personas que realizan esos actos. Por tradición y por razonamiento se ve en los textos védicos que este mundo transitorio está constituido por una sucesión de felicidad y sufrimiento. Es lo que les sucede a las personas que están sujetas a la ignorancia. Y empieza desde su nacimiento de acuerdo con sus actos en anteriores vidas. Un texto védico apoya esto: «Cuando un ser está identificado con el cuerpo no está exento de placer y dolor» (Ch. Up. VIII, 12, 1). Este texto corrobora la afirmación de la naturaleza del mundo descrito anteriormente. La negación se encuentra en el texto: «El placer y el dolor no tocan a quien no está identificado con el cuerpo» (*ibid.*).

Podemos deducir que la liberación, que es lo mismo que la no identificación con el cuerpo, es consecuencia de los actos correctos, de los cuales los textos védicos son el único medio de conocimiento. Siendo esto el resultado de actos correctos (como la meditación) no se puede negar la relación que tienen con la felicidad y el sufrimiento.

El oponente afirma: La no identificación con el cuerpo puede ser entonces producto de los buenos actos.

Y el vedantín le corrige: No es así. La no-identificación es inherente al Ser, de acuerdo con los textos védicos: «Habiendo meditado en el Ser,

17. La Ruta del Norte es el cielo como el camino de los dioses. La ruta del Sur es el camino de los Manes (los antepasados) (Ka. Up. V, 10, 1).

18. Las prácticas o deberes religiosos están aquí clasificados en tres grupos que podríamos aproximadamente resumir así:

Ista: Son acciones valiosas entre las que se encuentran: la sinceridad, la austeridad y el estudio.

Jūrta: Son la construcción de templos y otros actos útiles.

Datta: Incluye muchas acciones sociales y morales como la caridad, la bondad, etcétera.

como sin cuerpo en medio de los cuerpos, como permanente en medio de lo impermanente y como inmenso y penetrante, el sabio deja de padecer» (Ka. Up. I, 2, 22); «Este Espíritu no tiene fuerza vital, ni mente» (Mu. Up. II, 1, 2); «Este Ser infinito está desapegado» (Br. Up. IV, 3, 15). Así se prueba que la no-identificación, llamada liberación, es eterna y no depende de los resultados de los trabajos que hay que hacer.

Entre las cosas permanentes, algunas son permanentemente cambiantes según la idea: «Aquella misma cosa es ésta»[19]. Y esto no deja de ser cierto, aun cuando la cosa siga cambiando, como por ejemplo la tierra, para aquellos que dicen que el mundo es permanente, o los tres constituyentes de la materia (*sattva*, *rajas* y *tamas*), de acuerdo con los sankhyas[20].

Pero Aquello es inmutable, permanente en sentido absoluto, todo lo penetra y está libre de modificación. Es además pleno, indiviso y resplandeciente por su propia naturaleza. Éste es el desapego del cuerpo, llamado liberación, en el que la idea de tres períodos de tiempo (pasado, presente y futuro) y los hechos buenos o malos cesan, junto con sus efectos (felicidad y sufrimiento), tal como se establece en el texto védico: «Habla, de aquello que ves como diferente de lo bueno y lo malo, de las causas y los efectos y del pasado y futuro» (Ka. Up. I, 2, 14). Porque la liberación es como el Absoluto del que estamos investigando. Si se hablara de liberación como un complemento de la acción, como algo que se consigue con esfuerzo, sería entonces impermanente. En este caso, la liberación sería un producto excelente del trabajo, dentro de una graduación. Pero todo el que cree en la liberación, admite que es eterna, como el Absoluto. Y no es apropiado hablar del Absoluto como dependiente de alguna acción. Además, los textos muestran la liberación como inmediata al conocimiento del Absoluto, y con eso eliminan cualquier actividad en el intervalo: «El que conoce al Absoluto, llega a ser el Absoluto» (Mu. Up. III, 2, 19); «Cuando lo Absoluto, fundamento de toda causa y efecto, llega a ser conocido, todos los resultados de las acciones se extinguen» (Mu. Up. II, 2, 8); «El que conoce la plenitud suprema del Absoluto, ya no tiene miedo a nada» (Tai. Up. II, 9); «Oh Janaka, tú verdaderamente has alcanzado lo Absoluto, que está libre del miedo» (Br. Up. I, 4, 10); «¿Qué error o qué sufrimiento puede haber para quien percibe en todo la unidad?» (Is. Up. 7). Todos estos textos se refieren a la negación

19. Lo real de cada cosa es Aquella cosa (lo Absoluto). Aunque podría llamarse con más propiedad, Aquella no-cosa. Lo transcendente y lo inmanente están aquí, en «esto». En cada punto de lo manifestado está lo real inmanifestado.

20. Filósofos que siguen el sistema fundado por Kapila, mantienen la permanencia de los dos principios Purusha, Espíritu o Conciencia y *Prakriti*, Materia o Naturaleza. De su unión, derivarán todas las manifestaciones mutables del universo.

de las dudas, mientras se toma conciencia del Absoluto y se llega a ser la totalidad. «Cuando realizó el ser como lo Absoluto, el lúcido Vāmadeva supo: Yo era Manu y era el Sol» (Br. Up. I, 4, 10). También la frase: «Permaneciendo allí, él canta». Donde puede entenderse que el ser humano no tiene otra actividad mientras permanece ahí cantando.

Los textos siguientes y otros similares muestran que el resultado del conocimiento de lo Absoluto consiste únicamente en eliminar los obstáculos de la liberación. «Tú verdaderamente eres nuestro padre, quien nos ha conducido desde la ignorancia a la otra orilla» (Pr. Up. VI, 8). «He oído a personas como tú que aquel que conoce el Ser, transciende el dolor. Y yo, tal como soy, estoy lleno de sufrimiento, venerable señor, tú puedes conducirme más allá de la ignorancia» (Ch. Up. VII, 1, 3).

El venerable Sanatkumāra le mostró así la otra orilla de la ignorancia a Nārada, «que se había purificado de sus errores» (Ch. Up. VII, 26, 2). Es una evidencia el aforismo del gran maestro Gautama, apoyado en el razonamiento: «La liberación de la sucesión de dolor, nacimiento y deseo es posible. El conocimiento erróneo será destruido con la eliminación de la atracción y repulsión (N. S. I, 1, 2). Y la eliminación de la ignorancia sigue al conocimiento de la unidad del Ser individual y del Ser absoluto.

Sin embargo este conocimiento de la unidad del Ser y lo Absoluto, no es una especie de meditación llamada *sampad*[21] como en «La meta es infinita y los Visvadevas son infinitos. Mediante una meditación se descubre un mundo infinito». Tampoco se trata de la forma de la meditación, llamada *adhyāsa*[22], como en «Se debería meditar con: la mente es el Absoluto» (Ch. Up. III, 19, 1), la idea del Absoluto está superpuesta a la meta, el Sol, etc. No es tampoco una meditación basada en alguna actividad especial, como en «El aire es verdaderamente el lugar de la fusión» (Ch. Up. IV, 3, 1, 4), «La fuerza vital es ciertamente el lugar de la fusión (Ch. Up. IV, 3, 1, 4). Tampoco consiste en una cierta clase de purificación por alguna práctica como mirar la ofrenda.

Si el conocimiento de la unidad del Ser y lo Absoluto se acepta como una de estas meditaciones, entonces se menospreciará el significado de las palabras en las escrituras que establecen la unidad del Ser y el Absoluto, como «Tú eres eso» (Ch. Up. IV, 8, 7), «Yo soy el Absoluto» (Br. Up.

21. *Sampad*: meditación en la que lo inferior es tomado como lo superior por su similitud. Lo superior predomina y casi se ignora lo inferior (Gambhirananda nota a *Brahma-Sūtras*). En el ejemplo del texto, los Visvadevas, especie de ángeles o divinidades menores, son lo inferior.

22. *Adhyāsa*: meditación donde lo superpuesto, en este caso lo Absoluto, ocupa una posición subordinada, y otros aspectos como la mente o el Sol predominan (Gambhirananda, *ibid.*).

II, 5, 19). También se negarán sentencias como «Los nudos del corazón se deshacen y todas las dudas se resuelven» (Mu. Up. II, 2, 8). En estas sentencias se ve que el resultado es que la ignorancia desaparece. Incluso desde el punto de vista de las meditaciones mencionadas, sentencias como «El que conoce el Absoluto, llega a ser el Absoluto», que muestran la unidad con el Absoluto, no pueden ser justificadas. Por tanto deducimos que el conocimiento de lo Absoluto no depende de la acción humana.

¿De qué depende entonces? Depende de la misma realidad[23] como el conocimiento directo por percepción. No por intensificar la imaginación alcanzaremos lo Absoluto, ya que su conocimiento no implica esfuerzo. Tampoco está el Absoluto en relación con esfuerzos en el acto de conocer, ya que en el texto «Aquel es diferente de lo conocido y también de lo desconocido» (Ke. Up. I, 4) y en el texto: «¿Cómo se puede conocer a Aquel por el que todo es conocido?» (Br. Up. II, 4, 14) se niega que el Absoluto sea un objeto del acto de conocer. También se niega que sea el objeto de la meditación. En el texto: «Aquello que no puede ser expresado en palabras es aquello por lo que la palabra es revelada». Primero se está declarando que el Absoluto no es un objeto, y luego se dice: «Conoce sólo al Absoluto y no lo que la gente adora» (Ke. Up. I, 5).

El oponente interviene: Si el Absoluto no es un objeto, no puede lógicamente presentarse en las escrituras, como se ha establecido en B. S. I, 1, 3.

No, *contesta el vedantín*, porque el objetivo de las escrituras es eliminar las diferencias que la ignorancia ha imaginado. Y no intentar establecer al Absoluto como una entidad objetivable con la palabra «este».

¿Y cómo lo hacen? Presentando al Absoluto no como un objeto, sino como el mismo Ser. Distinguen entre «lo conocido», «el conocedor» y «el conocimiento», los cuales son imaginados por la ignorancia[24]. Hay textos que mantienen esto: «Quien no lo piensa lo conoce y los que lo piensan no lo conocen. Es inconfundible para quienes le conocen y conocido para los que no le conocen» (Ke. Up. II, 3); «No puedes conocer a aquel que es conocedor del conocimiento» (Br. Up. III, 4, 2).

23. Así como el conocimiento por percepción depende de la cosa percibida, una realidad relativa, el conocimiento de lo Absoluto depende de la verdad misma de lo Real. Es una visión directa que lleva a la unidad. No se llega por tanto a él por ejercicios o disciplinas que siendo relativas conducen a realidades relativas. Sólo el descubrir la Verdad libera, independiente de toda acción.

24. Las explicaciones de las *Upanisad* están encaminadas a decir lo que no es más que a definir el Ser, aunque se empleen conceptos como lo infinito, lo omnipresente, estas palabras tienen la peculiaridad de apuntar a lo que va más allá de la separación entre la cosa conocida, limitada por su relación con el sujeto, el que conoce limitado por su relación con lo conocido y el conocer mismo como relación entre relaciones.

No puede haber por eso liberación en lo impermanente, porque se revela la realidad del Ser libre y eterno, cuando se elimina de él la idea de estar atado, la cual se imaginó por ignorancia. Pero desde el punto de vista del que cree en la liberación como un efecto, habrá una dependencia en la actividad mental, oral y física. La posición será la misma si la liberación se limita a la transformación de algo[25].

Desde otro punto de vista, la liberación debe ser por necesidad impermanente ya que aquellas cosas que son modificaciones como la cuajada, y las que son efectos como la jarra del barro, no son eternas. Y no puede probarse que la liberación dependa de la acción, del esfuerzo, como algo que hay que conseguir. Porque somos uno con nuestro propio Ser y no hay nada que conseguir. Incluso si el Absoluto fuera diferente de uno mismo, no se conseguiría algo, porque el Absoluto todo lo penetra, es infinito, como el espacio y está siempre a disposición de todos.

La liberación no puede obtenerse tampoco a través de la purificación, dependiendo de la acción. La purificación se adquiere mediante la incorporación de alguna cualidad o la eliminación de algún defecto. Según esto, no es posible liberarse añadiendo una cualidad, ya que la liberación es la verdadera naturaleza del Absoluto al que no puede afectarle ninguna cualidad. Tampoco es posible por la eliminación de algún defecto, ya que la liberación es la naturaleza misma del Absoluto que siempre es pura.

El oponente hace esta objeción: No puede ser que la liberación sea inherente a uno mismo. ¿No está encubierta y se pone de manifiesto cuando el Ser ha sido purificado por la acción como el brillo de un espejo que se pule al limpiarlo?

Y la respuesta del vedantín es: No, porque no es lógico que el Ser esté en el ámbito de alguna acción, y ninguna acción puede darse sin que surja algún cambio en este lugar. Pero si el Ser cambiara por la acción, estaría sujeto a la impermanencia. Eso se opondría a textos como: «Se dice que él es inmutable» (B. Gītā II, 25). Y esto no es deseable. Por tanto en el Ser no puede haber ninguna acción. Y cuando la acción ocurre en algo, no puede purificar al Ser, que no es un objeto de ella.

El oponente pregunta aquí: ¿No es asunto de experiencia, que el ser encarnado se purifica por actividades del cuerpo como baños, lavados bucales, llevar el paño de sacrificio, etcétera?

[25] El estar libre de algo implica dependencia por la limitación que supone a unas [illegible] exclusión de otras. Sólo hay verdadera libertad en la liberación total. En ella no [illegible] con nada.

No es así, *responde el vedantín*. Es el ser humano, conocido por ignorancia como elemento en el conjunto del cuerpo, etc., lo que hay que purificar. Los baños, lavados y demás, se aceptan como asociados al cuerpo. Es lógico que algo asociado al cuerpo y conocido como el Ser por ignorancia deba ser purificado por acciones que tienen lugar en el cuerpo. La misma entidad que resulta curada es la que está unida al cuerpo, la que se identifica a sí misma con el cuerpo. Y en la que surge la idea: «Yo estoy curada». Por eso, estableciendo el equilibrio en los constituyentes del cuerpo (flema, bilis y aire) mediante un tratamiento corporal, esa entidad se purifica y tiene la idea «Estoy purificada», como resultado de las acciones mencionadas. Y tal entidad permanece limitada al cuerpo.

Como todas las acciones que se ejecutan y sus frutos, los disfruta esa entidad que tiene la idea: «Yo soy el actor», que emana de la idea de «yo», que conoce todas las cosas como están en el verso: «Uno de los dos experimenta los frutos probados, mientras que el otro mira sin experimentar» (Mu. Up. III, 1, 1). Y también en el texto se dice: «Las personas sabias llaman al Ser asociado al cuerpo y a los órganos y a la mente, el que experimenta, el "actor"» (Ka. Up. I, 3, 4). Otros textos dicen: «La deidad que permanece oculta en todos los seres es el Ser que todo lo penetra, el que vive en todo, el regulador de toda acción, el soporte de todos los seres, el testigo, la conciencia, el que es no-dual y sin atributos» (Śv. Up. VI, 11). Y también: «Él es infinito, luminoso, sin defectos, sin necesidad de órganos, puro, invulnerable al mal» (Is. Up. 8). Esos dos versos muestran que el Absoluto está más allá de toda cualidad y es siempre puro. La liberación es el estado de identidad con el Absoluto y por eso se necesita la purificación. Aparte de estos modos de producción, adquisición, transformación y purificación, nadie puede mostrar otro por el que la liberación pueda estar asociada con la acción. Únicamente en el conocimiento no existe la limitación de la acción.

El oponente interviene: ¿No es el conocimiento un tipo de acción mental?

Y el vedantín contesta: No. Existe una diferencia. Hay una acción evidentemente donde hay una prescripción acerca de lo que está sucediendo, independiente de la naturaleza de la cosa a la que se refiere. Y está sujeta a las actividades de la mente. Por ejemplo en estas proposiciones: «Cuando el oficiante esté a punto de pronunciar el *mantra*, *vausat*, meditará mentalmente en la deidad a la que se ofrece la libación Abhvary» (Ai. Br. XI, 8, 1). Y «Se debe meditar mentalmente en (la deidad de) la tarde» (*ibid.*). Aunque esta meditación con el pensamiento, es una ac-

ción mental, una persona puede hacerla, no hacerla o hacerla de otra manera; depende, pues, de la persona. Mientras que el conocimiento, surge a través de los medios válidos (percepción, inferencia, etc.). Y los medios válidos captan las cosas tal como son[26]. Por eso el conocimiento no es algo que haya que hacer, no hacer o hacer de otra manera, ya que está completamente determinado por las cosas, no por las prescripciones ni por la persona.

El conocimiento es un acto mental. Por ejemplo, pensar que un hombre o una mujer son fuego. «¡Oh Gautama!, un hombre es sin duda fuego» (Ch. Up. VIII, 1). Esto es un acto porque surge sólo del precepto y depende de la persona. Pero la idea del fuego habitual no depende del precepto ni de la persona. ¿Qué es entonces? Estando determinada por una cosa entra dentro del rango de percepción, es, sin duda, conocimiento y no acción. Así debe entenderse en el caso de todos los objetos que entran en la categoría de verdadero conocimiento.

La realización de la unidad del Absoluto y el Ser es una clase de conocimiento y no está determinada por precepto. Aunque se usen verbos en el modo imperativo, para este conocimiento son inoperantes como el agudo filo de una navaja golpeando repetidas veces una piedra. Porque han apuntado a algo que está más allá del esfuerzo humano, puesto que este conocimiento tiene por objeto algo que no es aceptable o rechazable[27].

El oponente interviene: ¿Por qué hay entonces textos como: «Maitreyi, querida, se debe oír hablar del Ser, se debe meditar en él» (Br. Up. II, 4, 5), los cuales tienen aspecto de preceptos?

El vedantín afirma: Decimos que lo que quieren decir los textos es que se vuelva la espalda a lo que se tiene inclinación natural. Textos como éste: «Querida Maitreyi, se debe tomar conciencia del Ser», son

26. En la filosofía vedanta-advaita se mantiene la realidad relativa del conocimiento en el ámbito de la realidad múltiple que crea la visión dual. Allí se distingue entre el conocedor (*pramātā*), el objeto conocido (*pramaya*) y el conocimiento (*pramiti*). Este conocimiento conduce a una verdad relativa cuando es válido, capta las cosas «tal como son» para la experiencia dual. Pero para llegar a una verdad absoluta, que es la que se está tratando en los *Brahma-Sūtras*, se requiere una superación del conocimiento en la conciencia no dual. En la tradición advaita se sigue llamando a esta sabiduría conocimiento. Lo denominamos para evitar confusión, conocimiento de la verdad.

Cuando se habla en este párrafo de conocimiento verdadero hay que entender relativo a la realidad no-dual. Aquí la verdad se independiza de la autoridad que pueden tener las prescripciones de las escrituras respecto a la conducta subjetiva.

27. El Absoluto se está considerando aquí objeto de conocimiento, por exigencias de la enseñanza en un lenguaje dual, aunque obviamente no es objeto. Este pretendido objeto no es aceptable ni rechazable porque su conocimiento se vive como una evidencia, nunca como algo que dependa de opiniones o normas.

para una persona que, anhelando la más alta meta humana, se compromete con los objetos externos bajo la idea: «Que me suceda lo bueno, que lo malo no me suceda». Todo esto hace que vuelva la espalda a los objetos que naturalmente atraen su cuerpo. Y le introduce en la corriente, hacia la morada del Ser. Para aquel que está involucrado ya en la búsqueda del Ser, se presenta en los textos siguientes la realidad de ese Ser que está más allá de toda aceptación o rechazo: «Todo eso no es sino el Ser» (Br. Up. II, 4, 6); «Para el conocedor del Absoluto todo llega a ser el Ser... ¿Qué se debe conocer y a través de qué? A través de qué ¡oh Maitreyi! se debe conocer al conocedor? (Br. Up. IV, 5, 15). El Ser es la Realidad absoluta» (Br. Up. II, 5, 19). Como para el juicio crítico, tal conocimiento del Ser no combina con ninguna acción particular, no implica aceptación o rechazo.

Nosotros lo admitimos completamente. Creemos que realizando el Absoluto se obtiene plena satisfacción y todos los deberes cesan. Para apoyar esto, está el texto védico: «Si alguien conoce al Ser como "Yo soy él", ¿por qué deseó?, ¿por amor a qué sufría con el cuerpo?» (Br. Up. IV, 4, 12). Y este texto de la tradición: «¡Oh Arjuna!, al llegar a la más alta inteligencia, todos los deberes quedan cumplidos» (B. Gītā XV, 20). Por tanto no se presenta al Absoluto como un precepto.

Pensamos que la opinión de algunas personas[28] acerca de que los *Vedas* sólo hablan de preceptos y prohibiciones está equivocada. Porque la realidad infinita que se presenta sólo en las *Upanisad*, no puede estar subordinada a nada. No se puede decir que no existe lo Absoluto. Ni tampoco que puede ser realizado. Aunque le conozcamos por las *Upanisad*, como la realidad infinita, más allá de los atributos mundanos, diferente a todas las cosas de las cuatro clases, como lo que es producido, purificado, transformado y obtenido, y está presentado en los textos y es transcendente a todo. Porque al Absoluto se le llama el Ser en el texto: «Éste es el Ser que ha sido definido así: "Esto no es, esto no es"» (Br. III, 9, 26). Y porque el Ser no puede negarse, ya que es el Ser incluso de quienes lo niegan.

El oponente dice: No está comprobado que se conozca al Ser sólo por las *Upanisad*, puesto que está contenido en la idea del «yo».

No, *replica el vedantín*, porque eso ha sido refutado al decir que el Ser es el testigo de esa idea. Dejando a un lado el conocimiento del Ser como actor, como en la idea del «yo», el Ser, testigo de la idea del «yo»,

28. Hace referencia probablemente a los seguidores de Prabhākara, filósofo que se ocupó de la validez del conocimiento. Pertenecía a una escuela de la filosofía *Pūrva-Mimansā*, la más antigua dentro del *Mimansā*, que significa literalmente «búsqueda mental».

existe en todas las criaturas sin diferencia de grados. Y es uno, permanente, eterno, conciencia infinita. No es conocido como el Ser de todo en la sección de los *Vedas* que se ocupan de los actos virtuosos o en las escrituras de los (lógicos) dialécticos. De ahí que no puede ser negado por nadie ni tampoco formar parte de ningún precepto. Porque es el Ser de todas las cosas y está más allá de la aceptación o el rechazo. Todas las cosas cambiantes e imperecederas culminan en el Espíritu (*Purusa*) como su último límite. Y el Espíritu es indestructible por lo que no cambia, es eterno, es por naturaleza puro, inteligente y libre. Este texto lo justifica: «No hay nada más elevado que el Espíritu. Es la culminación de todo, el fin supremo» (Ka. Up. I, 3, 11). Decir que el Espíritu sólo se conoce por las *Upanisad*, como se afirma en el texto: «Te pregunto acerca de ese Espíritu que sólo se conoce por las *Upanisad*» (Br. Up. III, 9, 26), justifica que el Espíritu es el primer objeto que se revela en las *Upanisad*. Es muy arriesgado decir que los Vedas no se ocupan de esto.

En las afirmaciones de las personas versadas en las escrituras como: «El resultado que se percibe de los *Vedas* es el conocimiento de los actos virtuosos», y otros párrafos. Se hace referencia a una investigación sobre los actos virtuosos. Hay que entender por tanto que señalan a las escrituras que tratan de preceptos y prohibiciones, y a aquellos que aceptan en sentido absoluto el aforismo: «Teniendo en cuenta que los *Vedas* revelan la acción, los textos que no tienen este propósito no tienen sentido. Y todas las instrucciones sobre esto son inútiles».

Si se acepta que la acción es diferente del impulso y el rechazo y que se enseña en las escrituras que las cosas son complementos de las acciones. ¿Qué razón hay para afirmar que no se habla en las escrituras de la realidad eterna? Ninguna cosa que se imparta como instrucción es acción.

Aunque una cosa no es una acción, sin embargo la instrucción práctica sobre una cosa es un medio para la acción, *dice el oponente*.

Y el vedantín contesta: Esta objeción no es válida, porque incluso cuando una cosa se presenta con motivo de alguna acción, eso no niega el hecho de que la instrucción se refiere a algo que puede ayudar en la acción. Esta finalidad puede hacer un elemento de la acción, pero no importa decir que tal cosa no afecta a las escrituras.

El oponente continúa: Concedido que tal instrucción se imparta sobre cosas, ¿qué se consigue con eso?

La respuesta del vedantín es: La enseñanza acerca de aquello desconocido llamado el Ser es posible como la de muchas otras cosas. Su conocimiento sirve para erradicar la irreal ignorancia que es causa del estado mundano.

De esta manera el propósito general está casi a la par con el de la instrucción sobre cosas que sirven para trabajar. Además está la instrucción sobre la cesación de las obras en los textos: «no se debe matar a un *brahmana*»[29]. Y eso no es una acción ni un complemento de la acción. Si la instrucción no es un medio para la acción, es inútil. De ahí que el precepto que sustenta la acción en textos como el citado resulte inútil. Pero esto no es deseable. Por la conexión entre la negación (*na*) y el significado de la raíz (*han*, «destruir»), se deduce que el sentido es una inactividad que consiste en no emprender el acto de destrucción que puede ser resultado del deterioro natural. Aparte de mantener lejos la destrucción, no puede ser imaginada aquí otra clase de negación. Porque ésta es la verdadera naturaleza de la negación: el convertir la idea de no-existencia de la acción en aquello a lo que está conectada.

La idea de no-existencia causa inactividad, y esa idea cesa de existir automáticamente, como el fuego que se extingue sin combustible. Pensamos, por tanto, que excepto en casos como en «La promesa de Prajāpati»[30], el significado de la prohibición en sentencias como «No se debe matar a un *Brahman*» es mera inacción que consiste en no emprender un acto que surge de un impulso. Por tanto, hay que advertir el tipo de inutilidad de la frase «Ya que las escrituras son medios para prescribir acciones, aquellas palabras que no tengan ese sentido son inútiles» (Jai. Sū. I, 2, 1). Se refiere a secciones de los libros como las historias mitológicas que no sirven para ningún propósito humano. Sin embargo se responde que esa referencia a objetos que no estén conectados con ningún precepto sobre las obras, será inútil, como en la narración *La tierra tiene siete islas*. El argumento queda anulado ante la evidencia de la utilidad de la declaración: «Ésta es una cuerda y no una serpiente»[31].

El oponente pregunta entonces: ¿Diremos que una declaración sobre el Absoluto no puede ser tan útil como la de la naturaleza de la cuerda, porque no es un hecho patente que incluso una persona que ha oído hablar de él continúa llevando una vida mundana como antes?

El vedantín contesta: La respuesta a eso viene dada así: No se puede decir que la vida mundana de quien ha realizado el estado de unidad del

29. Se refiere el término a un miembro de la casta brahmánica o sacerdotal. *Brahmana*, también puede ser un conjunto de textos que siguen a los *samhitās* (cantos) y contienen rituales y temas religiosos en los *Vedas*.

30. *Prajāpati*, señor de las criaturas, es un título que se aplica a algunos dioses vedicos como Indra. Un joven hizo una promesa a ese dios, de no mirar al sol naciente, en eclipse, al que se refleja en el agua o al que está en el cenit... Aunque negativa la prohibición, la promesa es positiva.

31. La utilidad práctica de esta afirmación está en el hecho de que elimina el miedo a la serpiente en el ejemplo clásico de esta filosofía. Las consecuencias de ver que la realidad no es lo que parece a la mirada ignorante son enormes en la vida práctica. Siempre van en la dirección de eliminar el miedo y ampliar la libertad.

Ser y el Absoluto continúa como antes. Porque eso contradice la verdad de la unidad del Absoluto y el Ser que se desprende de los Vedas, cuyos conocimientos son verdaderos. Al darnos cuenta del hecho de que un ser humano puede sufrir, temer, como resultado de su identificación con el cuerpo, de ahí no se deduce que ese mismo ser humano sufra eventualmente por ignorancia, incluso cuando su identificación con el cuerpo cese tras la realización de la unidad del Absoluto y el Ser (verdad) que se desprende de los Vedas que constan de conocimientos verdaderos. Precisamente porque un padre de familia que se ha hecho rico y se enorgullece por ello, puede sufrir, sin embargo, por los ladrones o por su salud. Y eso no implica que ese hombre se vuelva miserable por la pérdida de la fortuna, incluso después de haberse hecho monje y haber abandonado la idea de ser rico.

El que a una persona que lleva un anillo se le vea feliz considerándose poseedor de ese anillo no quiere decir que su felicidad surja de la posesión del anillo, incluso después de haberse separado de dicho anillo y de eliminar la idea de ser su poseedor. Esto está establecido en el texto védico: «La felicidad y el sufrimiento no tocan a aquel que llega a estar completamente desapegado del cuerpo» (Ch. Up. VIII, 12, 1).

El oponente afirma: Supón que respondemos que ese desapego corporal viene cuando el cuerpo muere, pero que no puede darse en un humano viviente.

Y replica el vedantín: No es así. Porque la idea es resultado de la ignorancia. A menos que se supere la falsa ignorancia de identificar el Ser con el cuerpo, habrá apego. Y diremos que el desapego del Ser es eterno, pues no es producto de la acción.

El oponente pregunta entonces: ¿No puede ser que el apego al cuerpo sea el resultado de los actos buenos o malos cometidos por el Ser?

A lo que el vedantín responde: No, no puede haber actos buenos y malos en el Ser, puesto que no puede probarse que tenga ninguna relación con el cuerpo. La afirmación de la relación del Ser con el cuerpo y la creación de tal relación por virtud o defecto forma un argumento en círculo, como en el ciego de la tradición que mantiene una cadena eterna. Además, el Ser no puede actuar (respecto a la virtud y al vicio) porque no está relacionado con (el esfuerzo) de las obras.

El oponente pregunta: ¿No tienen los reyes y otros una relación activa con los más próximos a ellos?

Y dice el vedantín: No, porque su relación activa, se explicaría como resultado de la conexión establecida con los sirvientes mediante el pago. Pero no se puede imaginar en el Ser una relación de identidad que pueda compararse a la que existe entre el Señor y el sirviente, llevada a cabo mediante el pago de monedas y demás. Mientras que la falsa identidad

del yo se percibe directamente como causa. Así se explica cómo el Ser se convierte en un hierofante[32].

El oponente dice: De acuerdo con esto, ellos (los seguidores de Prabhākara) dicen: se puede argumentar que la Identidad, aunque es de hecho diferente del cuerpo, se identifica a sí misma con él, en segundo sentido. Y esto no es falso.

No, *dice el vedantín*, porque se sabe que las palabras y las ideas pueden tener un sentido primario y otro secundario únicamente para quien ve con evidencia la diferencia de las cosas. Para una persona a la que son obvias las diferencias. Por ejemplo, cuando conoce suficientemente el método como para aceptar y diferenciar. Existe un animal determinado que poseyendo costumbres y gestos distintos es denominado, en sentido primario, con la palabra «león». Y hay un hombre que posee las cualidades de un «león» y su idea puede hacerse en sentido secundario. No se podrá sin embargo aplicar este sentido a quien no vea las diferencias entre los dos seres.

En último caso la aplicación de palabras e ideas a otras cosas distintas a las que implican esas palabras e ideas, en principio no suele ser con sentido metafórico sino más bien como resultado de la ignorancia. Desde la oscuridad de la confusión, la palabra «hombre» y su idea se aplican al tronco de un árbol, cuando no se conocen distintamente como «esto es un tronco». O la palabra «plata» y su idea es aplicada a simple vista al nácar.

De igual manera, la palabra «yo» y su idea se aplica atolondradamente en su sentido literal al agregado del cuerpo y los sentidos, como consecuencia de la falta de discernimiento entre la identidad y la no-identidad. ¿Cómo se puede decir que esto sea metafórico? Se ve que incluso el que está aprendiendo cuando conoce la distinción entre identidad y no-identidad, usa las palabras y tiene ideas que implican la confusión de la identidad, lo mismo que cualquier ignorante pastor de cabras. Por eso la idea de «yo» en relación con el cuerpo, para aquellos que creen en una identidad distinta del cuerpo, será falsa y no metafórica.

Al ser la identificación con el cuerpo resultado de una mala percepción, queda establecido que el ser humano iluminado no tendrá esa identificación ni siquiera mientras vive. Así se expresan los textos védicos del conocedor del Absoluto: «Como la piel muerta de una serpiente es abandonada y yace en la llanura, así yace el cuerpo. La identidad se desapega de él y llega a ser inmortal, la Vida (*Prāna*), la Realidad absoluta (*Brahman*), la luz» (Br. Up. IV, 4, 7). Y también: «Aunque sin ojos,

32. Por error se ve al Ser como hierofante, como el que hace el sacrificio del yo. Si la identidad está en el Ser, no hay ningún yo que sacrificar. Realmente el yo era imaginado.

aparece con ojos, aunque sin orejas, aparece con orejas, aunque sin habla, aparece con habla, sin mente, aparece con mente, sin fuerza vital, aparece con fuerza vital». También está el texto de la tradición que empieza por «¿Cuál es la descripción de un ser humano de gran sabiduría, absorbido en éxtasis (*Samādhi*)?» (B. Gītā II, 54). Mientras se muestra con las características de una persona equilibrada al mismo tiempo, si está iluminado, revela una total ausencia de compulsión hacia la acción[33].

Un ser humano que ha realizado su propia identidad con lo Absoluto no puede continuar con el estado mundano que mantenía antes. Por tanto aquel que mantiene ese estado como en el pasado, no ha realizado su identidad con lo Absoluto. Esto está más allá de toda crítica. Se afirma con la reflexión y la meditación profunda (*nididhyāsana*). Aun después de haber oído (en Br. Up. II, IV, 5) que el Absoluto se complementa con algún precepto y su conocimiento. No quiere decirse que ese conocimiento culmine en la realización de su propia naturaleza.

No es una objeción válida (la que se hizo últimamente), porque para que surja el conocimiento directo, son necesarias la reflexión y la profunda meditación. Si el Absoluto ha sido conocido por alguna otra fuente de conocimiento, y así utilizado en cualquier acto o meditación, entonces podrá haber formado parte de un precepto, pero ése no es el caso. Porque precisamente escuchar, reflexionar y meditar, son los medios para llegar al conocimiento. Por tanto no es posible que se conozca al Absoluto por las escrituras como elemento incluido en algún precepto sobre la meditación devocional (*Upāsanā*).

Aceptamos que el Absoluto se presente en las escrituras como una entidad independiente, por la propia determinación de los textos upanisádicos que se presentan para comentar. Está justificado el comienzo de un texto escritural que trata independientemente el Absoluto con el *sūtra* «A partir de aquí, se hará una investigación sobre el Absoluto» (B. S. I, 1). Si de cualquier forma el Absoluto se presenta como complementario a un precepto sobre la meditación devocional, eso ya ha sido tratado en el aforismo: «Se comienza a investigar sobre los actos virtuosos» (Jai. Sū. I, 1, 1). No tendría que haber una escritura independiente, e incluso si la hubiera habido, debería haberse iniciado con: «Se comienza una investigación sobre los actos virtuosos». Esto ha sido excluido como en el *sūtra* «Y después (de determinar hechos primarios y secundarios) se comienza una deliberación de las cosas que nos lleva a las prácticas religiosas y a los actos encaminados a conseguir objetivos humanos» (Jai. Sū. IV, 1, 1). Pero de hecho, el conocimiento de la unidad del Absoluto con el Ser, no ha quedado establecido ahí. Desde el comienzo de este libro se justifica este propósito con el primer *Brahmā-Sūtra*.

33. Falta de ambición es esta ausencia de compulsión hacia la acción.

Todos esos preceptos y otros medios de conocimiento valen hasta que se constata: «Yo soy la Realidad absoluta». Una vez que se ha tomado conciencia de la propia identidad individual, que no puede ser aceptada ni rechazada, no hay posibilidad de mantener los medios de conocimiento que se refieren a objetos y sujetos. Además los que se han realizado dicen: «Cuando por la realización de la existencia de lo Absoluto como yo, el cuerpo, los hijos, etc., llegan a ser algo secundario, y el falso yo deja de existir, ¿cómo puede haber alguna clase de acción?[34]. La propia identidad puede ser un actor de conocimientos, antes del conocimiento total de la realización absoluta por la que se habrá investigado. Pero el conocedor libre de error llega a ser uno con lo que buscaba. En la medida en que se considera verdadera la idea del cuerpo como la propia identidad, se aceptan también los medios empíricos de conocimiento del propio ser».

LA PRIMERA CAUSA CONSCIENTE

Se ha dicho que los textos upanisádicos son los medios para impartir el conocimiento de la Realidad absoluta. Y que cuando se descubre su significado completamente, se considera al propio Ser como lo más importante y se culmina en lo Absoluto, incluso sin relación con la acción. Se ha dicho también que el omnisciente y omnipotente Absoluto es la causa del origen, la continuidad y la disolución del universo. Sin embargo, los sankhyas[35] y otros sostienen que una entidad preexistente puede ser conocida por otros medios. Al considerar a la Naturaleza originaria (*pradhāna*) y otras realidades, como la causa del universo, construyen los textos de las *Upanisad* desde ese único punto de vista. Piensan, incluso que todas las *Upanisad*, cuando tratan de la creación, presentan la causa a través del efecto con ayuda de la deducción. Sostienen, además, que se puede deducir el contacto entre los Espíritus vivientes (*Purusas*) y la Naturaleza (*Pradhāna*).

También los seguidores de Kanāda, consideran a Dios como causa eficiente y a los átomos como causa material. De manera similar, otros se

34. No puede haber ya ninguna acción condicionada, con intencionalidad, para obtener algo fuera del Ser, pues el Ser lo es todo. Las acciones seguirán surgiendo, libres ahora, espontáneas desde la inteligencia del Ser. Al no haber ya pensamientos intencionados, sobran los preceptos religiosos o morales.

35. Filosofía dualista que considera el Espíritu y la Materia como dos realidades independientes y eternas. El fundador fue Kanāda.

oponen, usando textos falseados y sofismas como principal posición. Por eso el Maestro (Vyāsa) que está versado en la validez de las palabras y sentencias, refuta las diversas ideas basadas en citas falseadas y sofismas, poniéndolas en oposición para probar así el objetivo de los textos upanisádicos que imparten el conocimiento de la Realidad absoluta.

Entre otros, los sankhyas piensan que la Naturaleza inanimada (*Pradhāna*) con sus tres constituyentes[36] es la causa del Universo. Dicen: «Los textos upanisádicos, según lo que tú dices, vedantín, revelan un omnipotente y omnisciente Absoluto como causa del Universo. Y puede entenderse que la Naturaleza original es causa también del Universo. En cuando a la omnipotencia, la Naturaleza también puede tenerla respecto a sus propias modificaciones y lo mismo la omnisciencia.

¿Cómo?, *pregunta el vedantín.*

Y el sankhya contesta: Eso que tú consideras conocimiento es una característica de *sattva* (lo sutil, lo puro) como se demuestra en la tradición: «El conocimiento brota de *sattva*» (B. Gītā XIV, 17). Los yoguis[37], que dominan el cuerpo y los sentidos, se sabe son omniscientes por virtud de su conocimiento, que es una característica de *sattva*. Y es un hecho aceptado que la omnisciencia se da en la elevada perfección de *sattva*. Por eso no se puede imaginar que el omnipenetrante, el que no tiene atributos, el Espíritu (*Purusa*) que es pura conciencia sin cuerpo ni sentidos, pueda tener algún conocimiento de unas pocas cosas o de todas. Mientras que la naturaleza (*Pradhāna*), incluyendo los tres constituyentes, tiene a *sattva* como la fuente del conocimiento, incluso en su estado originario. Y por eso la omnisciencia en sentido secundario se declara en los textos upanisádicos en relación con la Naturaleza, aun cuando ésta es inconsciente.

Al postular la omnisciencia en lo Absoluto, hasta tú mismo tendrás que admitir que el Absoluto es omnisciente por su potencialidad para conocer todas las cosas. Él está ahí efectivamente, conociendo todas las cosas, en todo tiempo. Por tanto la aceptación de que el conocimiento del Absoluto es eterno y su independencia respecto al acto de conocer será comprometida. Por el contrario, si cada acto de conocimiento es impermanente, el Absoluto cesará de existir cuando el acto de conocimiento cese.

36. Las tres *gunas* o fundamentales atributos de toda realidad. Son categorías, modos constituyentes de la Naturaleza o Materia original (*Prakriti*), y se dividen en: *Sattva*, *Rajas* y *Tamas*.

Sattva: califica lo puro, lo sutil, lo espiritual.

Rajas: califica lo activo y realizador.

Tamas: califica la inercia, la densidad material.

37. Yogui, el que practica la *yoga* (yugo) lo que produce la unión. Todas las vías para esta unión con lo divino en el ser humano, se llaman yogas. Se aplica la palabra yogui generalmente para el yoga físico (*hatha*) como en el texto.

La conclusión que se deduce de aquí es que la omnisciencia se deriva de la potencialidad de conocer todas las cosas. Pero su punto de vista es que la Realidad absoluta está exenta de cualquier dependencia anterior a la creación. No es lógico, sin embargo, que alguien pueda tener alguna clase de conocimiento, en ausencia del cuerpo y los sentidos. Las modificaciones son posibles en la Naturaleza (*Pradhāna*) ya que es compuesta, por lo que es lógico que sea causa material como tierra, etc., mientras que la Realidad absoluta, que es uniforme por naturaleza y simple, no puede tener modificaciones.

El vedantín responde a esto: En contra de esta oposición se presenta el siguiente *sūtra*:

Sūtra 5. *Se ve claramente que la interpretación de la Naturaleza (Pradhāna), como causa del Universo, no está basada en las Escrituras.*

Según los textos upanisádicos no se puede sostener a la inanimada Naturaleza, imaginada por los filósofos sankhyas como la causa del Universo; lo sabemos por la simple visión, porque eso no es lo que dichos textos presentan.

Las *Upanisad* enseñan de esta manerà: Empezando por el texto: «Querido, antes de esta creación, el Universo no era más que Existencia, uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1). Se afirmó esto: «Aquello llegará a ser muchos. Llegará a nacer. Aquello creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3). En este texto, el Universo manifestado como nombres y formas, al que se refiere la palabra «esto», se descubre desde el principio, ya identificado con la Existencia «antes de la creación». El texto muestra así que la creación del fuego, etc., sigue a la imaginación de la creación futura, más allá de la misma Existencia, que consideramos aquí.

Y por otra parte el texto habla de creación después de la imaginación: «En principio este Universo no era sino el Ser único, no había ninguna cosa que parpadeara. Él imaginó: "Crearé los mundos" (Ai. Up. 1, 1, 1-2). El texto afirma esto, al mismo tiempo, tras introducir el Espíritu (*Purusa*) con diecisiete elementos»[38]: «Él imaginó, él creó la fuerza vital» (Pr. Up. VI, 3-4).

Podemos según esto, referirnos al texto siguiente: «De aquel que es omnisciente, cuya energía está hecha de conocimiento, de Él viene este Absoluto, de Él nacen el nombre y la forma y en Él la materia se origina»

38. Los diecisiete elementos mencionados son según Gambhirananda señala: Fuerza vital, fe, espacio, aire, fuego, agua, tierra, órganos y sentidos, mente, alimento, energía, austeridad, *mantras* (sonidos o palabras que se repiten), trabajos, mundos, nombres.

(Mu. Up. I, 1, 9), y a algunos otros que den importancia al omnisciente Dios como causa.

La afirmación de que la Naturaleza puede ser omnisciente a través del conocimiento, que pertenece a *sattva*, no se justifica. Porque en este estado no puede haber posibilidad de conocimiento como una característica de *sattva*, ya que los constituyentes de la Naturaleza están entonces en equilibrio (de las tres *gunas*).

El filósofo sankhya dice: ¿No se afirma que la Naturaleza puede ser omnisciente por virtud de su potencialidad por conocer todo?

Y el filósofo vedantín responde: Eso no se puede probar. Si durante el estado de equilibrio de sus constituyentes la Naturaleza se ha dicho que lo conoce todo a causa del poder de conocer que pertenece realmente a *sattva*, entonces puede decirse igualmente que tiene un conocimiento limitado a causa del poder de obstrucción del conocer que pertenece a *rajas* y a *tamas*. Además en la medida en que *sattva* no está iluminado por la conciencia[39], ningún cambio ahí puede llamarse conocimiento. Y la Naturaleza inanimada no tiene poder para iluminar. Por tanto la omnisciencia de la Naturaleza no es justificable. La capacidad de conocerlo todo de los yoguis no se puede poner de ejemplo, porque ellos tienen conciencia de ser, y por eso pueden llegar a conocerlo todo con la perfección de *sattva*.

Como en la analogía de una masa de hierro caliente que arde por el fuego que hay en ella, puede argumentarse que la Naturaleza tiene el poder de ver a causa de la presencia de una entidad testigo. Entonces resulta lógico sostener que la entidad por la que la Naturaleza tiene el poder de imaginar no es otra sino el omnisciente Absoluto. Y ésa es la causa del Universo.

Se ha demostrado una vez más que incluso la Realidad absoluta no puede tener omnisciencia en el sentido primario, porque si es un conocedor eterno, no puede tener ninguna independencia en relación con el acto de conocer. La respuesta a esto es: Entonces tendrás que preguntarte ahora: ¿Cómo puede perderse la propia omnisciencia por poseer el acto de conocer para siempre? Es una contradicción decir que se tiene el conocimiento capaz de revelar todas las cosas y a la vez no se es omnisciente. Para que un conocimiento no sea eterno debe conocerse unas veces y otras no. De esta manera no sería omnisciente tampoco. Pero ese problema no surge si el conocimiento es eterno.

El sankhya interviene: Si el conocimiento es eterno, cualquier independencia acerca de conocer será ilógica.

39. Cuando la Naturaleza está en sí misma, en el origen, las tres gunas están en equilibrio; pero eso no implica que estén iluminadas por la ley de la conciencia.

El vedantín contesta: No. Es lo mismo que en el caso del sol que poseyendo continuamente calor y luz, independiente de la acción se puede decir: «El sol arde», «El sol brilla».

Entonces dice el sankhya: Únicamente cuando el sol toma contacto con las cosas para quemarlas o iluminarlas, puede decirse: «Quemar, iluminar». Pero la Realidad absoluta no tiene contacto con ningún objeto de conocimiento antes de la creación, por lo que el ejemplo no es adecuado.

El vedantín insiste: No. En ausencia de objetos también se dice: «El sol brilla». De ese modo se aplica la acción al sol. De la misma manera, aunque el Absoluto no tenga objetos de conocimiento, es razonable aplicarle una relación con la acción al decir: «Él vio». No hay por tanto inadecuación. Si de cualquier manera, surge la necesidad de suplantar un objeto[40] será para que los textos védicos que hablan de un «ver» por lo Absoluto resulten más lógicos.

Dice el filósofo sankhya: ¿Qué son esos objetos que integran el contenido del conocimiento de Dios antes de la creación?

Y el vedantín contesta: Nosotros decimos que son el inmanifestado nombre y forma, que no puede referirse a otro como diferente o no-diferente del Absoluto, y está a punto de ser manifestado. Esto sucede sin decir que la eterna, pura Divinidad tiene siempre el conocimiento de la creación, continuación y disolución. Porque dicen los adeptos de las escrituras de yoga, que los yoguis reciben el conocimiento directo de lo pasado y lo futuro, por su gracia. La siguiente objeción que surgió fue que el Absoluto no tendría cuerpo antes de la creación por lo que no podría ver. La respuesta a esta objeción salta a la vista, porque como la luminosidad del sol, el Absoluto tiene eterna conciencia por su propia naturaleza, por eso no depende de los medios de conocimiento.

Además en el caso de un ser individual que transmigra, sujeto a la ignorancia, la elevación del conocimiento depende del cuerpo (y los órganos). Pero no es así en el caso de la Divinidad, cuyo conocimiento está libre de obstáculos. Y así las dos sentencias que siguen muestran cómo la Divinidad no depende del cuerpo y cómo su conocimiento no tiene envoltura: «Él no tiene cuerpo, ni órganos, nada se ve que pueda ser igual o superior a Él. Los *Vedas* hablan de sus diversos supremos poderes e incluso de su espontánea acción realizada por la fuerza que brota de su conocimiento» (Śv. Up. VI, 8). «Sin manos y pies, Él corre y coge, ve sin ojos, oye sin oídos. Conoce todo lo que puede ser conocido, pero

40. Para que el conocedor sea conocimiento de algo tal como estamos acostumbrados en el conocer relativo. Pero en el conocer absoluto no hay relación, no hay referencia a un objeto. Se trata, según indica Śankara, de una concesión al pensamiento lógico, relativo.

nadie puede conocerle a Él. Se le ha llamado el primero, inmenso y omnipenetrante Ser» (Śv. Up. III, 19).

Interviene el filósofo sankhya: Desde su punto de vista no puede haber seres distintos de Dios que puedan transmigrar y cuyo conocimiento pueda tener limitaciones, porque el texto védico dice: «No hay otro testigo sino Él[41]... no hay otro conocedor sino Él» (Br. Up. III, 7, 23). Por tanto ¿qué quieres decir cuando afirmas que para un individuo no liberado la expresión del conocimiento depende del cuerpo? ¿No es así en el caso de la Divinidad?

El vedantín afirma: Ante esto nuestra respuesta es: Verdaderamente no hay seres individuales no liberados y diferentes de la Divinidad. Es como la relación entre el espacio y factores condicionantes como jarras, cuencos, cuevas de montañas. Se considera que lo Divino está en relación con las limitaciones que lo acompañan como son el cuerpo y demás. Las personas suelen usar palabras e ideas basadas en tal asociación como por ejemplo: «El espacio en un cuenco», «El espacio en una jarra», a pesar de que ambos no son diferentes del espacio. Y se dice que con esa relación se crea en el espacio una falsa noción de diferencia como «El espacio que está dentro de un cuenco».

De la misma manera, en lo que tratamos, la idea de diferencia entre lo divino y los seres individuales que reencarnan es falsa. Se ha creado por la falta de discernimiento que supone la aplicación de las limitaciones que le acompañan. Y aunque el Ser continúa como antes, se ve falsamente identificado con el cuerpo y lo demás. La identificación surge de una serie de errores encadenados unos a otros.

Dando por supuesto este estado de atadura, se podrá razonar que los seres que reencarnan dependerán del cuerpo etc., desde este punto de vista. Y el argumento propuesto acerca de la Naturaleza (*Pradhāna*), puede ser la causa, como la arcilla, ya que es una cosa impuesta, pero no es así el Absoluto que es simple. Esto ha sido refutado por el hecho de que la Naturaleza está fuera del ámbito védico[42]. Incluso por lógica, la causalidad del Absoluto y no la de la Naturaleza se establecerá a partir de los aforismos que empiezan con: «Esto no es así porque las características son diferentes» (II, 1, 4).

Aquí protestan los filósofos sankhyas: La afirmación de que la inanimada Naturaleza no puede ser la causa del Universo en virtud de la referencia védica a la imaginación puede explicarse desde otro punto de vista.

41. Por el testigo (*Saksin*) que es uno con el Ser (*Ātman*).

42. Los aspectos o distintos caracteres fenoménicos del universo son distintos de lo Absoluto, que no es causa material de ningún fenómeno. En este sentido están fuera del estudio védico de lo Absoluto.

Porque en el lenguaje común, incluso una cosa inanimada se refiere de modo figurativo a lo animado. Como por ejemplo se sabe por experiencia que percibiendo la orilla de un río desde la desembocadura se dice: «La orilla está a punto de desaparecer». Esta sentencia se aplica aquí a la inanimada orilla. Y lo mismo respecto a la Naturaleza, en la que la creación es evidente. Debe haber una explicación figurativa del sentir: «Él pensó». Alguien en la vida diaria empieza planeando así: «Me bañaré, después comeré e iré al pueblo por la tarde en carro». Y habiéndolo planeado, actúa en ese orden. De la misma manera, la Naturaleza, se transforma así misma en *Mahat*[43], y todo lo demás, según un orden, en cuanto se explica figurativamente, como ser animado.

Hay una objeción por parte del vedantín: ¿Por qué, una vez más, debería descartarse el sentido primario por uno secundario?

Y el sankhya responde: Porque el uso figurativo de lo animado se capta en el caso de las cosas inanimadas como el agua y el fuego, en frases como éstas: «El fuego vio» (Ch. Up. VI, 2, 3). «Esas aguas vieron» (Ch. Up. VI, 2, 4). Por tanto al aparecer en un contexto de uso secundario (en Ch. Up. VI, 2, 2-4) se debe entender que «el pensar» de la Existencia (*sat*), se nombra en sentido secundario.

El vedantín dice: Al aparecer esta contingencia, se presenta aquí este *sūtra*.

Sūtra 6. *Se ha dicho que el concepto «ver» se emplea en sentido secundario. Decimos que eso no es así, a causa del uso de la palabra «Ser» (como causa primera).*

Es erróneo afirmar que la inanimada Naturaleza se refiere a la Existencia (*sat*) y que «ver» se aplica a ella en un sentido secundario como en el caso del agua y el fuego. ¿Por qué? A causa del uso de la palabra «Ser», después de la frase introductora: «¡Oh amigo! Este universo antes de su creación no era sino Existencia» (Ch. Up. VI, 2, 1). Ha sido establecida la creación del fuego, el agua y la tierra en: «Aquello vio... creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3). El texto se refiere a esa misma visión de la Existencia, lo mismo que ese fuego, tierra y agua, por la palabra «deidad». Y el texto dice: «Aquella misma deidad vio»: «Ahora déjame manifestar nombre y forma por mí mismo, entrando en esas tres deidades como el viviente (*jīva*) que no es sino el Ser (Ch. Up. VI, 3, 2). Ahora bien, si se ha imaginado que el ser la Naturaleza inanimada es la

43. *Mahat* es el primer principio inteligente, la primera manifestación. Es el primer espíritu que surge de la Naturaleza original según la filosofía shankya.

que ve o piensa en sentido secundario, entonces, estaría aludida en el texto: «Aquella misma deidad». Pero en ese caso, la deidad no llamaría ser viviente a su propio Ser. Porque por el uso y etimología de la palabra (*jīva*), significa lo que vive, controla el cuerpo y mantiene unidos los órganos y los sentidos.

¿Cómo puede considerarse a ese ser, el Ser de la Naturaleza inanimada, si el Ser es la misma esencia? La Naturaleza inanimada no puede tener ciertamente un ser animado como su esencia. Por el contrario, si el Absoluto que es conciencia, se acepta como el que ve o piensa en el sentido primario se justifica el uso de la palabra «Ser», para referirse al ser individual. Así es también en el caso del texto: «Aquella (Existencia) que es algo sutil es el Ser de todas las cosas. Eso es la Realidad. Eso es el Ser. Eso eres tú, ¡Oh Svetaketu!» (Ch. Up. VI, 7, 8). Al decir «Eso es el Ser», el texto presenta la Realidad, ese sutil Ser, y en el texto: «Eso eres tú ¡Oh Svetaketu!», se presenta a Aquello como la identidad de Svetaketu. Pero el ver, en el caso del agua y del fuego, es secundario, pues son inanimados, por ser objetos de percepción. Además se mencionan como factores empleados en la manifestación de nombre y forma. Más aun, no hay nada como la palabra «identidad» (o «Ser») para hacer de su «ver», una posibilidad en el sentido primario. Por tanto, es razonable que el «ver» para ellos sea en sentido secundario como en caso de la orilla del río. O el «ver» para ellos puede darse en sentido primario. Este último es posible desde el punto de vista de la Realidad como base. Nosotros afirmamos que «ver» para la Realidad no es secundario, por el uso de la palabra «Ser».

El filósofo sankhya dice: Debe sostenerse de todas formas que la palabra «Ser» se puede aplicar incluso a la inanimada Naturaleza, porque realiza todo por el Ser (*ātman*). Es como cuando se usa la palabra en una expresión como: «Bhadrasena soy yo», por un rey respecto a su siervo que hace todo por él. Como un oficial que sirve a un rey, comprometiéndose él a conseguir la paz, emprende la guerra, etc. Así la Naturaleza sirve al Ser (*ātman*), la entidad cuya conciencia lo penetra todo, preparando la liberación y la alegría para Él. También la misma palabra (ser, como identidad) puede significar lo animado y lo inanimado, de esta manera se usa en el lenguaje común: «Los elementos mismos». «Los órganos mismos». Así como la misma palabra «fuego», se usa para un sacrificio y para el fuego. Por eso ¿cómo puede inferirse del uso de la palabra «Ser», que «ver» (o pensar) no se aplica en sentido secundario?

El vedantín dice: La respuesta se da aquí:

Sūtra 7. *La Naturaleza (Pradhāna) no es el Ser. Porque se promete la liberación a quien se mantiene en Eso (*Sat, *el Ser como Existencia).*

La inanimada Naturaleza no puede estar incluida en la palabra Ser, porque la suprasensual Existencia de la que tratamos se indica en el texto: «Eso es el Ser» (Ch. Up. VI, 7, 8). Y cuando se dice: «Ése es tu Ser (como identidad)» (*ibid.*), un ser humano sensible que se ha liberado siente necesariamente devoción hacia Aquello. Y aun más, la liberación misma se entiende con estas palabras: «El que tiene un maestro, sabe. Tardará menos la liberación para él cuanto más necesite la libertad, hasta llegar el momento en que se identifique con la Realidad» (Ch. Up. VI, 14, 2).

Si al decir: «Eso eres tú» la escritura da el mismo sentido a la inanimada Naturaleza que a la Realidad, esto sería como decir que enseña que «Tú eres inanimado», a un ser humano sensible, deseoso de liberación. La escritura hablaría entonces sin sabiduría. Sería perjudicial para una persona y perdería su validez. Pero la escritura está libre de defectos por lo que no puede invalidarse. Si la escritura, siendo autoridad, dijera a una persona ignorante, aspirante a la liberación, que el inanimado Ser es su Ser, no proclamaría más que desconcierto acerca del Ser, a causa de la fe de la persona. Sería como el ciego que sostiene un buey por el rabo[44]. El resultado sería que no llegaría él a conocer el Ser como diferente del no-ser. Y en ese caso, se desviaría de la liberación y entraría en conflicto. Por ello es lógico sostener incluso que así como las escrituras informan de ciertos verdaderos medios como el sacrificio de Agnihotra, para aquel que desea conseguir el cielo, también enseñan al aspirante a la liberación sobre el Ser real en textos como: «Eso es el Ser» (Ch. Up. VI, 7, 8), «Eso eres tú, Svetaketu» (*ibid.*).

Desde esta visión, la instrucción sobre la liberación para el que persevera en la verdad se justifica por la analogía de alguien que se hace libre al agarrar el hacha ardiendo[45]. Por el contrario si se imparte la instrucción sobre algo que no es sino directamente el Ser real, eso significará únicamente una forma de meditación llamada *Sampad*[46], conte-

44. Hace referencia a esta historia tradicional en India: Un ciego se pierde en un bosque. Un villano le dice que se agarre al rabo de un buey para salir de allí. El ciego lo hace y va dándose golpes.

45. Ésta es la historia: Alguien acusado de robar pasaba por la prueba de coger un hacha al rojo vivo; si decía la verdad, ésta le protegería y el hacha no le quemaría, mientras que la mentira haría que el hacha le quemara. El significado es que la Verdad salva al Ser humano. Se narra la historia en el *Chandogya Upanisad* (VI, 14).

46. *Sampad* significa virtud o fortuna. Se da este nombre a una meditación en la que se toma algo inferior por lo superior a causa de su analogía.

nida en la instrucción: «Se debe meditar sobre "Yo soy la fuerza vital"» (Ai. Ā, II, 1, 2.6). Y el resultado será impermanente. Pero hablar de ello, como una instrucción en ese sentido sobre la liberación, es inconsistente.

La palabra «Ser» no se usa en sentido secundario desde el punto de vista de la inescrutable Realidad. El uso de la palabra Ser (como identidad) en sentido secundario, en el caso de un sirviente, en la frase: «Bhadrasena soy yo», se justifica porque la diferencia entre el maestro y el sirviente es obvia. Además por el hecho de que algo se refiera en sentido figurado a algún lugar, no es lógico dar un sentido figurado a otra cosa, cuando la única fuente para adquirir conocimiento sobre ello es la comunicación verbal. Porque eso daría como resultado la pérdida de la fe. Es falso afirmar la analogía de la palabra «fuego», para el del sacrificio y el común. Y lo mismo el de la palabra «Ser» para cosas sensibles e insensibles. Porque es erróneo asumir diferentes significados para la misma palabra en el mismo contexto. Por tanto, la verdad es que la palabra Ser (como identidad), que implica la identidad consciente en el sentido primario, se usa en su sentido figurativo en frases como «los elementos mismos», «los órganos mismos», adjudicándoles conciencia. Incluso si la palabra «Ser» fuera común a diferentes cosas, no se puede usar para los dos, lo inanimado y animado, a menos que hubiere un factor determinante, el contexto o una palabra previa. Ni siquiera ese factor sería definitivo a favor de la Naturaleza.

De hecho el asunto que consideramos es la Existencia que piensa. Además, Svetaketu, un ser consciente está próximo a nosotros. Y dijimos que no es posible que lo inanimado fuera el Ser (su identidad) del consciente Svetaketu. De ahí concluimos que la palabra «Ser» se refiere a lo consciente aquí. Incluso en el uso común la palabra fuego es lo que ilumina. Y lo que ilumina, se aplica por similitud al sacrificio en buena lógica. Por tanto el ejemplo que ha puesto el filósofo sankhya no es lógico, a no ser que el aforismo se entienda de otra manera.

La explicación sería que en anteriores aforismos, el concepto *Pradhāna* («Naturaleza»), no védico, no está incluido en la palabra «Ser», ni en su sentido secundario ni genérico. Por tanto en el presente *sūtra*: «porque se promete la liberación a quien se mantiene en Eso», se ofrece un motivo distinto para rechazar a la Naturaleza como causa del Universo. De esta manera comprobamos que la inanimada *Pradhāna*, no tiene el mismo sentido que la palabra «Existencia» (*Sat*).

¿Qué otra razón puede haber para que el concepto de Naturaleza no tenga el mismo sentido que el de la Existencia?

Sūtra 8. *Y la Naturaleza (*Pradhāna*) no es la Existencia (*Sat*). Porque no se ha mencionado (en las escrituras) el rechazo de esto (*Sat*).*

Hay que suponer que la Naturaleza, aunque no es el Ser, considerado aquí como Existencia, se enseña en los textos así: «Eso es el Ser» (Ch. Up. VI, 7, 8) y «Tú eres Eso» (*ibid.*). La *Upanisad*, al tratar de mostrar el ser primario, tendría que haber añadido que se debería descartar la Naturaleza, para que el aspirante no iluminado, no la tomara por el Ser. Esto se puede ilustrar así: Un hombre deseoso de señalar la pequeña estrella Arundhatī, muestra primero otra mayor en su lugar, y después desecha ésta y muestra a Arundhatī.

El texto debería decir: «Esto no es el Ser». Pero no lo ha hecho así, sino que se ve que en el capítulo sexto esta *Upanisad* termina manteniéndose en el conocimiento de la Existencia. La palabra «Y», se usa para señalar otra razón: la de asumir que la Naturaleza es opuesta a la afirmación con la que empezamos. Admitiendo incluso que hay una negación posterior, surge la contingencia de contradecir la premisa inicial. Esta premisa es que todo se llega a conocer al conocer la causa, pues al comienzo de la conversación hemos escuchado: «¿Te preguntaste, Svetaketu, acerca de aquella enseñanza por la que lo inaudito llega a oírse, lo impensable llega a pensarse y lo inmeditable se hace meditable?», dijo Gautama. Y Svetaketu hizo esta pregunta: «Amigo, así como con un pedazo de arcilla se conoce todo lo que es arcilla, y sus modificaciones son sólo representaciones basadas en la palabra, pues lo real es la arcilla..., así, amigo, esta Realidad se conoce por la enseñanza» (Ch. Up. VI, 1, 2-6).

Además, si la Naturaleza, llamada Existencia, que es la causa de los objetos de la experiencia, se ve como algo aceptable o rechazable, quiere decir que se conoce desde el experimentador. En ese caso quedaría desconocida, ya que los sujetos que experimentan no son representaciones de la Naturaleza. Por tanto no se refiere a la Naturaleza (*Pradhāna*), la palabra «Existencia».

¿Qué otra razón hay para mostrar que esa Naturaleza no es la Existencia?

Sūtra 9. *Y por la fusión de la individualidad en el propio Ser.*

En relación con la verdadera causa, que es la Existencia, se dice en el texto védico: «Hijo mío, cuando el Ser humano duerme, llega a unirse con el Ser. Ha entrado en sí, por eso se dice que duerme (*svapiti*) porque se ha identificado consigo mismo, con su propio Ser» (Ch. Up. VI, 7, 1). Este texto da un sentido derivado a la palabra *svapiti*, que es muy cono-

cida. El ser se traduce aquí con la palabra *sva*. Significa que el ser humano se encuentra en sí mismo al llegar allí. Es decir, queda absorbido en aquello que venimos llamando Existencia (*Sat*). El ser individual se mantiene despierto mientras está bajo la influencia de los objetos sensoriales que aprehende como resultado de los factores condicionantes que constituyen la mente.

El ser humano considera que está en la mente, cuando ve sueños bajo la influencia de sus impresiones en el estado de vigilia, y cuando estos factores condicionantes se hacen inactivos, en el estado de sueño profundo (su identidad) queda fundida en el Ser, por no tener apegos que la limiten. Por eso se dice que se ha fundido en su propio ser. Es como la derivación de la palabra corazón (*hridaya*) de las *Upanisad* que muestra: «Ese Ser que existe en el mismo corazón». De la misma manera por la derivación el texto muestra por el significado del término *svapiti*, que el ser individual se funde en su propio ser, llamado Existencia. Aun más, el ser consciente no puede alcanzar la inanimada Naturaleza (*Pradhāna*) como su misma realidad. Aunque se argumentará que se refiere a la Naturaleza la palabra *sva* (su propio ser), porque pertenece al ser individual, sería sin embargo contradictorio afirmar que lo consciente se pierde en lo inconsciente.

Existe otro texto upanisádico que revela la fusión del ser individual en una entidad consciente en el estado de sueño profundo: «Cuando se está abrazado por el Ser, hecho de inteligencia, no se conoce nada como externo e interno (Br. Up. IV, 3, 21)[47]. De acuerdo con esto, aquello en lo que todas las criaturas conscientes se funden, es una entidad inteligente, la Existencia, causa del Universo. Pero la Naturaleza (*Pradhāna*) no lo es. ¿Por qué la Naturaleza no es causa del Universo?

Sūtra 10. *Porque la enseñanza es siempre la misma (en los textos upanisádicos): La conciencia es la primera causa*[48].

47. Se ha descrito aquí el paso del estado de vigilia (*jagrat*) y el de sueño con ensueños (*svapna*), al de sueño profundo (*susupti*). Desde el punto de vista del sujeto se mencionan estos estados sucesivos como *visva*, *taijasa* y *prajña*.

El momento de «fundirse en su propio Ser» es de gran importancia en la investigación de la conciencia humana. Es un momento de liberación total de las limitaciones que atan la identidad a representaciones de la conciencia a través del pensamiento y los sentidos.

48. Todo está hecho de conciencia. La conciencia es la primera causa del Universo manifestado. Pero la conciencia ella misma es incausada, porque el Absoluto originario no es causa de nada.

Gaudapāda, en las *kārikā* que comentan la *Mandukya Upanisad*, hace una extensa crítica a la causalidad. La causa es relacional, sólo pertenece a la realidad relativa. El Absoluto es incausado y no puede ser a su vez causa de nada. Por miedo a la Verdad absoluta, las escrituras (en las *Upanisad*) hablan de *Brahman*, lo Absoluto, como causa, para dar una

Tanto en las *Upanisad*, como en las escuelas de lógica si el Absoluto fuera la causa de algo y ese algo fuera la inanimada Naturaleza, y las demás cosas, cuando los Vedas mencionan: «escuchar, etc.», se podría haber interpretado de acuerdo con la teoría en la que *Pradhāna* es la causa. Pero no hay esa diferencia de comprensión. En todas las *Upanisad* la conciencia se concibe siempre como causa, como principio en los textos: «Como del fuego ardiendo, vuela la llama, dispersándose en diferentes direcciones, así desde el Ser surgen todos los sentidos y órganos en sus respectivos lugares. De los sentidos surgen las deidades que los dirigen y de esas deidades surge la manifestación» (Kau. Up. IV, 19). «De ese Ser, surgió el espacio» (Tai. Up. II, 1). «De el Ser realmente proviene todo esto» (Ch. Up. VII, 26, 1), «Del Ser surge esta fuerza vital» (Pr. Up. III, 3). De ahí que todas las *Upanisad* muestran al Ser como la causa de todo. Y dijimos que la palabra Ser (*ātman*), significa una entidad consciente. Esto prueba la validez de las *Upanisad*, que cuando hablan de los ojos etc., se refieren al mismo conocimiento que cuando hablan del Ser como causa del universo. De esta uniformidad de enfoque podemos deducir que el omnisciente Absoluto es la causa del Universo[49].

¿Qué otra razón hay para probar que el Absoluto es la causa de lo manifestado?

Sūtra 11. *(El Absoluto es la primera causa) porque así se revela en las Escrituras.*

En las mismas palabras del *Śvetāśvatara Upanisad* se presenta al Absoluto (*Brahman*) como causa del Universo. Al mostrar a la omnisciente Divinidad se dice ahí: «No hay nadie que dirija ni que controle y no hay nada que lo distinga de otro. Él es la causa que mueve a los dueños de los órganos. Nadie le creó y nadie le gobierna» (Śv. Up. VI, 9). Se comprueba según esto que la omnisciente Divinidad es la causa del Universo y no la Naturaleza (*Pradhāna*), ni ninguna otra cosa.

EL SER DE PLENITUD

Empieza interviniendo el oponente: Se ha establecido con ayuda de la lógica que los textos upanisádicos a los que se refieren los *sūtras* que

explicación a los que carecen de discernimiento, según señala Śankara en los comentarios a las *kārikā* de Gaudapāda.

49. «El Ser hecho de inteligencia» es el Ser uno, sin la separación entre sujeto consciente y objeto de conciencia. En esta unidad no existe lo interno subjetivo y lo externo objetivo.

empiezan con «Aquello por quien todo esto llega a ser» (I, 1, 2) y termina con: «porque se revela en las Escrituras» (I, 1, 11) prueban que la omnisciente Divinidad es la causa del origen, continuidad y disolución del universo. Y se asegura que este mismo conocimiento se encuentra en todas las *Upanisad* y se explica que hablan de una entidad consciente como causa. ¿Qué propósito tiene entonces continuar con lo que queda del libro?

La respuesta del vedantín es: Se conoce al Absoluto por dos aspectos: uno, como poseedor de las limitaciones que constituyen la diversidad del Universo, que es una modificación mediante nombre y forma. Y el otro, vacío de todo condicionamiento, que es opuesto al primero. Hay muchos textos como el que sigue que, haciendo una división entre el conocimiento y la ignorancia, muestran de mil maneras estos dos aspectos del Absoluto: «Cuando existe la dualidad se ve un objeto... pero cuando todo se ha convertido en el Ser ¿cómo se podría ver algo como objeto?» (Br. Up. IV, 5, 15). «Aquello donde no vemos nada, no oímos nada, no sabemos nada, aquello es lo infinito. Pero donde vemos algo, oímos algo, sabemos algo, aquello es finito. Lo infinito es inmortal, lo finito mortal» (Ch. Up. VII, 29, 1). «El Ser Supremo, que después de crear todas las formas y darles nombre, continúa manifestándose en esos nombres» (Tai. Up. III, 12, 7). «No tiene partes, ni acción, ni cambio, no tiene defecto, ni virtud, ni vicio. Es el puente supremo para alcanzar la inmortalidad. Y es como el fuego que quema su propio combustible» (Śv. Up. VI, 19). «No es esto, ni eso» (Br. Up. II, 3, 6). «No es ni grande ni pequeño, ni corto ni largo» (Br. III, 8, 8). «Todo lo que es diferente del Absoluto es finito. Aquello distinto de lo cualificado es el Absoluto».

Siendo así, sólo en un estado de ignorancia puede lo Absoluto relacionarse con lo empírico, incluyendo el objeto de la meditación y el meditador. De esas meditaciones unas conducen a estados elevados y otras a la eficacia en la acción. Esas diferencias están en relación con las características, los factores condicionantes que lo acompañan. Sin embargo, se medita en la Divinidad única, el Ser Supremo, como poseedor de esas cualidades y los resultados difieren de acuerdo con la característica del meditador, como se establece en los textos védicos: «Se llega a ser, lo que se medita que Él es», «Al dejar este mundo, un ser humano, llega a ser lo que ha querido ser»[50] (Ch. Up. III, 14, 1). Esto se ha puesto de manifiesto en la Tradición: «Cualquier objeto que recuerde al final, cuando deja el cuerpo, es alcanzado por él, hijo de Kunti» (B. Gītā VIII,

50. Según la realidad que un Ser humano ponga en los valores que vienen del Ser, así se irá concentrando su mente y ampliando su conciencia. Esta meditación o calidad de conciencia, marcará el estado en vida y el estado después de dejar el cuerpo.

6). Aunque es el mismo Ser el que permanece oculto en todos los seres, en movimiento o en quietud, se lee en este texto: «Quien medita en el Ser más fuertemente llega a Él» (Ai. Ā, II, 3, 2.1). Aunque el Ser es sin cambios y siempre el mismo, se habla de que hay una diferencia en los grados de la manifestación de su gloria y su poder, que es causada por los grados de las mentes, según su condicionamiento. En la tradición hay incluso, un texto que dice: «En cualquier ser que encuentres grandeza, éxito o poder, allí puedes ver algo de mi esplendor» (B. Gītā X. 4). Donde hay gozo, donde hay sublime grandeza, es porque hay reverencia a la Divinidad.

También queda aquí establecido que el Ser luminoso que todo lo penetra, y que reside en la órbita del Sol, debe ser el Ser supremo, ya que transciende todos los errores (B. S. I, 1, 20). Ésta es la línea de interpretación que se nota en el aforismo: «La palabra espacio (*ākāsa*) se usa en el sentido de el Absoluto, por el signo evidente que señala al Absoluto» (I, 1, 22).

Es un hecho que el conocimiento del Ser produce liberación instantánea, incluso si la instrucción se imparte con ayuda de alguna relación con factores condicionantes. Según esto, aunque la relación con el factor condicionante no es la idea que se muestra, por la referencia al Absoluto (*Brahman*) superior e inferior, podría surgir la duda de si el conocimiento se refiere a uno o a otro. Y esto tiene que decidirse tomando en consideración el sentido de las frases: «El que tiene la plenitud (*ānanda*)[51], es el Absoluto, porque allí está una representación de esa plenitud».

El resto del libro intenta mostrar que a pesar de que el Absoluto es uno se habla de Él en las *Upanisad* como algo para meditar o para conocer, con o sin la ayuda de las limitaciones añadidas. Además fue refutada la idea de que cualquier cosa inanimada sea la causa de la manifestación en el *sūtra*: «Porque el conocimiento es el mismo» (I, 1, 10). En los siguientes textos se elaboran otros argumentos que al mismo tiempo que explican el Absoluto, refutan cualquier otra causa opuesta a Él.

Surge la duda siguiente: Después de presentar los seres (identidades) hechos de alimento (Tai. Up. II, 1, 2), de fuerza vital (Tai. Up. II, 2, 2), de mente (Tai. Up. II, 3, 2), de inteligencia (Tai. Up. II, 4, 1), se establece esto: «Así como hay un ser (identidad), hecho de inteligencia, hay otro hecho de plenitud»[52] (Tai. Up. II, 5, 2). Y surge otra duda:

51. *Ānanda* es la felicidad suprema del Ser. Consiste en un estado de conciencia en el que desaparecen las limitaciones. Por eso se prefiere traducir por plenitud y no por felicidad que daría lugar a la confusión con la felicidad condicionada conocida y no exenta de limitaciones.

52. El Ser como identidad es aquí el Ser humano. La identidad puede trasladarse de una envoltura a otra, ser físico, ser vital, ser mental, ser consciente, hasta llegar a la misma esencia, al Ser real (*Ātman*) idéntico al Absoluto (*Brahman*).

¿Es al supremo Absoluto que aparece en: «*Brahman*, el Absoluto, es Verdad, Conocimiento, Plenitud» (Tai. II, 2) al que se refiere la palabra *ānandamaya,* «el ser de plenitud», o más bien se refiere a alguna entidad como los seres constituidos de alimento etc., que son distintos a lo Absoluto? ¿A qué conclusión llegaremos?

El oponente, Vrittikāna, dice: El Ser de plenitud debe ser un ser secundario, distinto al Absoluto. ¿Por qué? Porque está incluido en la serie de seres secundarios como el físico.

Hay una objeción: Incluso así, el Ser de plenitud debe ser el primer Ser. Él es el más profundo de todos.

El oponente interviene: No puede ser así, ya que posee miembros como la alegría[53] y porque la *Upanisad* se refiere a su identificación corporal. Si el Ser de plenitud, fuera el Ser primario, no tendría diferentes miembros como la felicidad, etc. Pero en el contexto la *Upanisad* dice: «En Él, la alegría es realmente la cabeza» (Tai. Up. II, 5). La identificación corporal se menciona también en «El Ser de plenitud es el ser que envuelve al Ser inteligente que le precede»[54]. El significado de esto es: Ese Ser es el que envuelve al ser precedente, el ser inteligente y está lleno de felicidad. Y no es posible negar que nos alcance la alegría o la tristeza mientras se tiene un cuerpo. Por eso el término Ser de plenitud, se refiere al ser individual que transmigra.

El vedantín afirma: Ésta es la posición y se ha dicho:

Sūtra 12. *El Ser de plenitud indica el Ser Supremo por repetición de la palabra «plenitud» (*ānanda*) referida al Supremo Ser.*

Únicamente el Ser supremo puede ser el Ser de plenitud. ¿Por qué? A causa de la repetición. Porque se refiere al supremo Ser único, en quien la palabra plenitud se repite muchas veces.

Después de presentar al Ser para hablar de Él como plenitud en el texto: «Él es plenitud, estáte seguro» (Tai. Up. II, 7, 1), se establece en

53. Es extraño que se considere un miembro la alegría. La explicación la encontramos en el *Taittiriya Upanisad.* Ahí se considera cada ser o envoltura con forma humana, y las cualidades son los miembros. La alegría es su cabeza, la satisfacción humana su brazo derecho, la satisfacción divina, su brazo izquierdo, la dicha, el tronco, etcétera (Tai. Up. II).

54. Se habla de distintas envolturas en la tradición vedántica, a las que se llama «kosa», Anandamayakosa es la última. Está hecha de Plenitud.

Cada Ser envuelve al anterior como su propia identidad. La identidad mental controla la vital, la vital la física, etc... La envoltura última, hecha de Plenitud y bienaventuranza (usando la palabra de otra tradición) es expresión directa del Ser último idéntico al Absoluto. Y envuelve y controla lo mental de inteligencia (*vijñāna*).

otro texto: «Se llega a ser feliz por contacto con la plenitud (*ānanda*) ¿Quién podría inhalar o exhalar, si esta plenitud del Ser no estuviera en el espacio supremo?». Por él las personas experimentan la felicidad» (Tai. Up. II, 7). «Esto es un análisis de la plenitud» (Tai. Up. II, 8, 1). «Él alcanza este Ser lleno de plenitud»[55] (Tai. Up. II, 8, 5). «El iluminado no tiene nada, cuando ha realizado la plenitud del Absoluto» (Tai. Up. II, 9, 1) y «Descubrió que la plenitud era el Absoluto» (Tai. Up. III, 6). En otra *Upanisad* vemos que se usa la palabra plenitud (*ānanda*) como lo Absoluto (*Brahman*): «Sabiduría y plenitud es Absoluto» (Br. Up. III, 9, 28.7). Al repetir la palabra «Plenitud» (*ānanda*) como lo Absoluto, se comprende que el ser constituido de plenitud (*ānandamaya*) es el Absoluto también.

Referente a la objeción que este ser es un ser secundario porque está en la serie de seres secundarios[56], contando desde el constituido por el alimento, eso no crea ninguna dificultad, ya que es el más profundo de todos. Deseando instruir acerca de él, la escritura sigue una línea para que puedan comprenderlo las personas corrientes. Por eso toma al Ser (identidad) como el cuerpo constituido por alimento, ya que las personas completamente ignorantes lo entienden así.

Las escrituras permiten a las sucesivas identificaciones que no son realmente el Ser unirse sucesivamente a las anteriores, profundizando cada vez más por su similitud con las primeras. Es igual que cuando se forman imágenes al echar el cobre fundido en moldes. Siguiendo este proceso, para una fácil comprensión, la escritura enseña que el Ser de plenitud es el Ser en sentido real. Ésta es la interpretación más lógica. Como cuando se muestra la estrella Arundhatī (Br. Up. I, 1, 8), la verdadera estrella es la última que aparece después de haber mostrado muchas que parecían ella. Del mismo modo el Ser de plenitud sería el Ser primero, pues es el más profundo.

Surge la objeción: Para el Ser primero es ilógico imaginar la alegría como su cabeza, etc. Es una imagen, no por la naturaleza de este Ser, sino por la presencia de la identidad limitada anterior. Por lo tanto la objeción no tiene apoyo. La identificación con el cuerpo del Ser de plenitud, se menciona también en las sucesivas identificaciones con los distintos cuerpos. A diferencia del ser individual, el Ser de plenitud no tiene identificación con el cuerpo. De acuerdo con esto, el Ser de plenitud es el supremo Absoluto.

55. Significa que él se identifica con el cuerpo último (*ānandamayakosa*), profundizando en sí mismo. No hay que interpretar que alcanza un Ser extraño a él.

56. *Samsārin*, seres secundarios, son las envolturas diversas del Ser (*Ātman*).

Sūtra 13. *Si se argumenta que no es lo Absoluto (el Ser de plenitud), porque la palabra denota una modificación, decimos que no, ya que la palabra se usa en sentido de abundancia.*

Aquí el oponente pone la objeción siguiente: La palabra *ānandamaya*, «plenitud», no puede ser el Ser Supremo. Porque el uso de la palabra *mayat*, como sufijo denota modificación. La frase: «El Ser constituido por la plenitud» está formado por *ānanda*, «plenitud», «felicidad» y *māyā*, «constituido de», que debe ser entendida como indicando una modificación y distinguida del original, la plenitud en sí misma. La palabra *mayat* marca la idea de modificación aquí. Así la palabra *ānandamaya* como «hecho de plenitud», igual que *annamaya*, «hecho de alimento», tiene el sentido de modificación.

Esta objeción no es válida, replica el vedantín, porque en la tradición[57] se menciona que el sufijo *mayat* tiene también el sentido de abundancia. En el aforismo se usa también refiriéndose a la abundancia. Como en la ilustración, el Absoluto tiene abundancia de felicidad, de plenitud, cuando se le denomina *ānandamaya*. Y la plenitud de felicidad del Absoluto es consecuencia del hecho de que en principio se hace en el plano humano, y luego se muestra la felicidad en su plano correspondiente, cien veces mayor que el precedente. La plenitud del Absoluto es insuperable (II, 8). Aquí *mayat* tiene el sentido de abundancia.

Sūtra 14. *El Absoluto es la felicidad por lo que (el Ser de plenitud no puede ser una parte de esa felicidad).*

El sufijo *mayat* se usa en el sentido de abundancia, como se establece en este texto upanisádico: «Verdaderamente Aquél es el que da vida a los seres humanos» (Tai. Up. II, 7, 1). Se afirma que el Absoluto es fuente de felicidad. La palabra *ānandayāti* quiere decir lo mismo[58]. Aquel que deleita a los demás es porque posee abundante felicidad, lo mismo que en el mundo el que hace ricos a otros es porque él es muy rico. Si *mayat* se puede usar en el sentido de plenitud, el ser constituido por ella debe ser el Ser supremo.

57. En la gramática de Pānini (V, 4, 21).
58. *Yati* el asceta, *ānanda*, felicidad.

Sūtra 15. *El mismo Absoluto, del que se habla en el* mantra, *se revela en el brāhmana.*

El Ser de plenitud debe ser el Ser supremo por esta razón adicional: Comienza con la sentencia: «Un conocedor de lo Absoluto llega a lo más elevado» (Tai. Up. II, 1, 1). El mismo Absoluto (*Brahman*) introducía el texto del *mantra*: «*Brahman* es verdad, conocimiento, infinitud» (*ibid.*). Distintas características como la verdad, el conocimiento, la infinitud, se mencionan en una parte del *brāhmana*[59]. Hay otro ser, el Ser de plenitud, que está dentro de éste» (Tai. Up. II, 5, 2). Es lógico que el *mantra* y el *brāhmana*, sostengan lo mismo, pues nunca son contradictorios. De otra manera nos alejarían del tema de discusión. No se dice que un ser mora dentro del Ser de plenitud, como ocurre con el cuerpo de alimento. «Aquel conocimiento recopilado por Bhrigu, que fue impartido por Varuna» (Tai. Up. III, 6). Se refiere a esto únicamente.

Por tanto el Ser de plenitud tiene que ser el Ser supremo.

Sūtra 16. *El Ser de plenitud es el supremo Ser y no el otro (el ser individual), porque eso sería ilógico.*

Por estas razones el Ser de plenitud tiene que ser el supremo Ser y no el otro. El otro es el ser que reencarna, diferente de lo Divino, es decir, el ser individual. Y el ser individual no es el Ser de plenitud. ¿Por qué? Por la falta de lógica de ello. Pues en la *Upanisad* se afirma: «Él pensó: Conviértame yo en muchos, nazca yo». Emprendió una reflexión y habiendo pensado, creó cuanto existe (Tai. Up. II, 6, 1). La reflexión, antes de la creación del cuerpo, la indiferenciación de las cosas creadas por el Creador y la creación de todas las modificaciones en este texto, no puede realizarlas más que el Ser supremo.

Sūtra 17. *Y porque resalta la diferencia (entre las dos clases de seres).*

Por esta razón el Ser de plenitud no es un ser que transmigra. En el contexto que trata de este ser se menciona por separado el ser individual: «Él es verdaderamente felicidad porque el ser humano es feliz al adquirir esa felicidad» (Tai. II, 7, 1). No quiere decir que el que obtiene la felicidad sea la cosa adquirida.

59. *Brāhmana*: Una parte de los *Vedas* que da explicaciones sobre textos filosóficos (*Samhitā*). En este caso explica el *mantra* al que se refiere este *sūtra*.

El oponente dice: En este caso ¿cómo pueden existir esos textos védicos y escriturales como: «El ser es para ser buscado», «No hay nada más elevado que la realización del Ser», si se ha dicho que no hay nadie que realice el Ser?

El vedantín responde: Así es. Incluso en el caso de las personas comunes, aunque el Ser siempre mantiene su verdadera naturaleza, hay una falsa identificación que no es el Ser. Como el Ser ha llegado a convertirse en el cuerpo, etc. (por la identificación), son posibles afirmaciones como: «El Ser permanece oculto y tiene que ser buscado». «No se ha realizado y tiene que realizarse». «Él es el que ve, pero no es visto, el que oye, pero no es oído, el que piensa, pero no es pensado. Es el conocedor, aunque no es conocido». Sin embargo, desde cualquier otro punto de vista se niega que haya otro que no sea lo Divino, ni como testigo, ni como el que escucha. No hay otro testigo más que Él. Lo Divino es diferente del que imagina por ignorancia que es el cuerpo, el actor, el experimentador, al que se llama el Ser, por condicionamiento del intelecto. La diferencia es igual que en el ejemplo del mago que estando de pie se imagina que sostiene la espada y el escudo en las manos, mientras trepa con una cuerda al cielo, aunque en realidad, el primer mago es la esencia del segundo. Como también el espacio limitado, sin ningún factor condicionante, es diferente del espacio delimitado por otros factores.

Afirmando esta diferencia entre el Ser supremo y el Ser identificado con el intelecto se ha dicho: «El otro no es el Ser supremo, porque sería ilógico». «Y porque resalta la diferencia».

Sūtra 18. *No puede haber fiabilidad en las deducciones (respecto a* Pradhāna, *la Naturaleza), al mencionar la palabra «deseo».*

En el contexto del Ser de plenitud, se mencionan al acto de desear: «Él pensó, deseó: Que llegue a ser muchos, que nazca» (Tai. Up. II, 6, 1). Por lo que la inconsciente Naturaleza (*Pradhāna*), que ha sido imaginada por los sankhyas por deducción, no es posible, ni como representante del Ser de Plenitud, ni como causa del Universo. Ha sido refutada la Naturaleza, en el aforismo: «Se ve que la interpretación de la Naturaleza como causa del Universo, no se basa en las escrituras» (*sūtra* I, 1, 16).

Para hacer ver como los textos coinciden en el mismo conocimiento, se ha refutado una vez más (la naturaleza) en conexión con el acto de desear (Tai. Up. II, 6, 3). Como se mencionó en el texto al que se refiere el *sūtra* (I, 1, 16).

Sūtra 19. *Las escrituras enseñan la absoluta identidad de éste (el Ser individual) con Éste (el Ser de plenitud).*

La expresión «Ser de plenitud», no se usa para referirse a la Naturaleza o al ser individual. Porque lo que las escrituras afirman es la identidad de «éste», el ser individual iluminado, con «Éste», el Ser de plenitud, de felicidad, el Ser al que se considera en absoluta unión. Llega a ser uno con Aquello, es lo que se llama liberación. Esa unión se enseña en las escrituras: «En cualquier momento que el aspirante se encuentre, estableciéndose valientemente en este invisible, incorpóreo, inexpresable e independiente Uno, realiza el estado de serenidad que está más allá del temor. Pero en cuanto el aspirante crea la más mínima distinción entre su ser y el Ser Uno, el miedo se apodera de él» (Tai. Up. II, 7).

La idea que esto implica es: No llegará a estar libre de la reencarnación, mientras vea alguna diferencia entre el Ser de plenitud y el Ser (*ātman*). Pero estará libre de temor en la reencarnación tan pronto como se establezca en la absoluta identidad con el Ser de plenitud. Esto es posible si el Ser supremo es el mismo que el Ser de plenitud, pero no lo será si por el contrario el Ser significa la Naturaleza. Se prueba, por tanto, que el Ser de plenitud es el Ser supremo.

Śankara hace una corrección: Sin embargo tenemos que decir algo en relación con esto. Hay una serie de usos del sufijo *mayat* con el sentido de modificación en los pasajes siguientes: Éste ser humano, tal como es, es un producto de la esencia del alimento» (Tai. Up. II, 1, 1), «Comparado con éste Ser, hecho de la esencia del alimento (*annamaya*) hay otro ser interior hecho de aire (*prānamaya*)» (Tai. Up. II, 3, 1), «Comparado con éste, hay otro ser interior, constituido por conocimiento (*vijñanamaya*) (Tai. Up. II, 4). Siendo esto así, ¿cómo puede llegarse a la conclusión de que *mayat*, que se encuentra en *ānandamaya* sólo implique abundancia o que ese Ser es el Absoluto? Según esto podríamos imaginar una mujer vieja que fuera mitad joven.

El oponente interviene: Porque es el tema del Absoluto, tal como se presenta en el *mantra*: «*Brahman* es verdad, conocimiento, infinitud».

Śankara responde: No es así, porque en ese caso al ser alimento podría también llegar a ser lo Absoluto.

El oponente Vrittikāna dice: Es evidente que el Ser hecho de alimento y demás no sería el Absoluto, ya que se mencionan otros seres que son sucesivamente más internos. Pero en el caso del Ser de plenitud, no se menciona ningún ser más interno. Por tanto, este Ser de plenitud será el Absoluto. La suposición contraria caería en el error de dejar esta consideración y adoptar otra que no está en discusión.

Śankara afirma: Ante esto decimos: Aunque es diferente en el caso del cuerpo alimento, y demás, la *Upanisad* no menciona ningún ser interno para el Ser de plenitud, no obstante este Ser no puede ser *Brahman,* ya que este texto sólo se refiere a él. «Su alegría es realmente la cabeza, el gozo es el lado derecho, el humor el lado izquierdo, la felicidad es el Ser. El Absoluto es la columna que lo estabiliza» (Tai. Up. II, 5, 2). Siendo esto así, se habla del Absoluto con las palabras del *mantra*. «El Absoluto es la columna que sustenta», para dar a conocer que los cinco niveles que empiezan por el ser de alimento y que terminan con el Ser de plenitud, son imaginados. Por eso, ¿cómo puede mantenerse el error de abandonar algo importante y añadir algo además?

El oponente dice: ¿No es un hecho que en el texto «El Absoluto es la columna que sustenta» (Tai. Up. III, 5, 2) se habla del Absoluto como un miembro del Ser de plenitud, lo mismo que se dice en el caso del ser de alimento y el resto? Siendo esto así, ¿cómo se puede comprender que el Absoluto aparezca aquí como una entidad independiente por sí misma?

Śankara responde: Decimos que esto se comprende, ya que el Absoluto es el tema de debate aquí.

No hay ningún problema, *dice el oponente*. Si el Absoluto deja de ser el tema, e incluso si se le concibe como un miembro del Ser de plenitud, porque Éste es el Absoluto.

Śankara responde: A esto decimos: Eso es ilógico puesto que el mismo Absoluto sería el Ser total, el Ser de plenitud y además sería una parte, la columna que sustenta. Si alguno de los dos tiene que ser aceptado, entonces es razonable mantener el punto de vista sobre el Absoluto al que se refiere este mismo texto: «El Absoluto es la columna que sustenta». Porque la palabra «Absoluto» (*Brahman*) está aquí presente. Pero en la frase del Ser de plenitud, *Brahman* no se menciona. Además, después de la afirmación anterior se dice «A propósito de esto hay un verso: "Si alguien piensa que el Absoluto es no-existente, él mismo será no-existente. Si alguien piensa que el Absoluto existe, se le considerará a él existiendo por virtud de ese conocimiento"» (Tai. Up. II, 6). A partir de este verso, el mérito o demérito de creer en la existencia y la no-existencia del Absoluto, se menciona sin que conduzca al Ser de plenitud. Puede entenderse que aparece el Absoluto en su propio sentido en el tacto: «El Absoluto es la columna que soporta» y no es lógico tener ninguna duda acerca de la existencia o no-existencia del Ser de plenitud, ya que por las manifestaciones de alegría y gozo es conocido por todos.

El oponente interviene aquí: Una entidad independiente, como es el Absoluto, ¿por qué se presentaría como miembro del Ser de plenitud en el texto que estudiamos?

Śankara responde: Eso no es un defecto. El propósito no es señalar que sea un miembro, sino mostrar que la plenitud, que es lo Absoluto, es como la columna vertebral, sirve como soporte estabilizador. Lo que se enseña aquí es que la plenitud, la felicidad que es el Absoluto, es la cima y el único receptáculo de las alegrías humanas, como se muestra en otra *Upanisad*: «En una sola partícula de esta plenitud los demás seres viven». Además si el Ser de plenitud fuera el Absoluto (*Brahman*) entonces habría que aceptar un *Brahman* con cualidades, condicionado por miembros como la felicidad. Pero al final del texto se habla del Absoluto, cuando se dice que está más allá de la palabra y de la mente: «El Ser humano iluminado no tiene nada cuando ha realizado la plenitud del Absoluto. Si no la realiza, las palabras retornan a la mente» (Tai. Up. II, 9). Cuando se afirma la abundancia de felicidad, implica la existencia del dolor también, ya que la abundancia depende siempre del opuesto. Si se admitiese esto, contradiría la negación de todo, excepto de Él mismo en el infinito Absoluto. Como se dice en el texto: «Aquél es el infinito, donde nada se ve, nada se oye y nada se sabe» (Ch. Up. VII, 24, 1).

Existen además grados de felicidad en cada cuerpo. Y se ve que el Ser de plenitud es diferente también. Pero el Absoluto no es distinto en los diferentes cuerpos, porque la *Upanisad* declara su infinitud en: «El Absoluto es la verdad, el conocimiento, lo infinito» (Tai. Up. II, 1, 1). Otra *Upanisad* dice también: «La misma divinidad que todo lo penetra, el ser de todo, permanece oculto en el interior de todos los seres» (Śv. Up. VI, 11). En las *Upanisad* no se habla del Ser de plenitud, sino de varios sinónimos, como «Es verdaderamente la fuente de la alegría ("rasa"), porque se es feliz, cuando se entra en contacto con esa fuente. Porque ¿quién podría respirar si esta plenitud no estuviera en el espacio supremo? Ésta es la que da vida a todos» (Tai. Up. II, 8). «El iluminado no teme nada después de haber realizado esa plenitud del Absoluto» (Tai. Up. II, 9). «Se dio cuenta de que la plenitud era el Absoluto» (Tai. Up. III, 6).

Si la expresión «Ser de plenitud» se refiriese al Absoluto, se podría también usar simplemente la palabra plenitud (*ānanda*). Pero el Ser de plenitud del que hablamos no es el Absoluto, porque tiene alegría, lo mismo que tiene cabeza, etc. Del mismo modo, cuando en otra *Upanisad* se usa la palabra «felicidad» (*ānanda*) como sinónimo del Absoluto en el texto: «conocimiento, felicidad y Absoluto» (Br. Up. III, 9, 28, 7), y en textos como: «Si esta felicidad (*ānanda*), no estuviera en el espacio supremo» (Tai. Up. II, 7), se ve que esta palabra se refiere al Absoluto aquí. Pero debemos entender que la palabra no es sinónimo del Ser de plenitud.

Se ha argumentado que esta palabra se repite junto con el sufijo *mayat* en: «Él alcanza el Ser de plenitud» (Tai. Up. II, 8). Pero este Ser hecho de

plenitud no se refiere al Absoluto porque aparece en una sucesión de seres que están constituidos por algo, como el alimento.

El oponente dice: Si el Ser de plenitud que hay que realizar no fuese el Absoluto, no quedaría definido para el iluminado (el transcenderlo).

Śankara responde: Eso no es un defecto porque al realizar al Ser de plenitud, el resultado, la realización como estabilización en la columna de *Brahman*, se manifestaría inmediatamente. Este resultado se ha elaborado en los siguientes textos: «La expresión de esto hace surgir este verso» (Tai. Up. II, 9). Y el texto: «Él pensó: Que llegue a ser muchos, que nazca» (Tai. Up. II, 6, 1). Lo que surge en la proximidad del Ser de plenitud ya lo señalaste, pero ello no nos lleva a comprender la esencia del Absoluto del Ser de plenitud, pues el texto está relacionado con la palabra *Brahman* en «*Brahman* es la columna que sustenta». Y como los textos siguientes: «Aquél es la fuente de la alegría» (Tai. Up. II, 7), parece que se oponen al texto anterior, no consideran al Ser de plenitud como su soporte.

No es correcto, *interviene el oponente,* nombrar a *Brahman*, que es neutro, con el pronombre «él», masculino, en el texto «él pensó» (Tai. Up. II, 6, 2).

Śankara responde: Eso no perjudica ya que en el texto: «De ese Ser nació el espacio» (Tai. Up. II, 1, 2), se nombra a *Brahman* con la palabra Ser (*ātman*) que es del género masculino. Por el contrario, en la sección del Taittiriya «El conocimiento recibido por Vhrigu e impartido por Varuna» (III, 6), se afirma: «Se dio cuenta de que la plenitud era el Absoluto» (*ibid.*). El sufijo *mayat* no se usa allí y la alegría no se menciona como la cabeza. Sin embargo es correcto que la plenitud sea el Absoluto. Por ello, *Brahman* no puede tener la alegría por cabeza sin asumir condicionamientos, ya que él no es sustancia de algo. Según esto *mayat* en *ānandamaya*, se usa como una modificación, lo mismo que en *annamaya*, pero no se usa significando abundancia o plenitud. Por eso tendremos que explicar el siguiente *sūtra*: «El Ser de plenitud indica al supremo Ser».

La intención del texto: «El Absoluto, la columna que estabiliza» (Tai. Up. II, 1, 5) es presentar al Absoluto como el objeto principal, no como parte subordinada.

Dice el oponente: El uso de la palabra «columna» nos hace concluir que es un miembro.

Śankara explica: En el texto anterior sobre el Ser de plenitud se considera al Absoluto como una entidad independiente: «*Brahman* es la columna que estabiliza». La repetición es porque en el texto: «él llega a ser no-existente» (Tai. Up. II, 6, 1), sólo lo Absoluto (*Brahman*), se repite y no denota modificación sino abundancia. Debe refutarse el que la palabra «modificación» se emplea aquí en el sentido de «miembro» y que por ello el Absoluto no sea el motivo principal.

Es fácil ya que una palabra que significa «miembro» puede estar incluida en este pasaje como «abundancia» (*prācuryat*). Se han enumerado después los diferentes miembros, terminando por la columna de los seres que están constituidos por el alimento, etc. Y también se han enumerado la cabeza y otros miembros del Ser de plenitud. Añadiendo «El Absoluto es la columna soporte». Con esto se ha intentado simplemente introducir algunos términos más para determinar los miembros. No quieren llevarnos a la interpretación de el Absoluto como «miembro», ya que el *sūtra* precedente ha probado ya que el Absoluto era el tema principal. «Y porque se ha afirmado que es la causa». Quiere decir que es la causa de todos los agregados de los efectos, incluido el Ser de plenitud.

En el siguiente pasaje: «Él creó todo lo que existe» (Tai. Up. II, 6) no se puede decir que el Absoluto es la causa en el sentido literal de la palabra «miembro» del Ser de plenitud, el cual no es sino una de las cualidades del Absoluto. Los otros *sūtras* que se refieren al Ser de plenitud nos conducen al conocimiento del Absoluto como se ha referido en el pasaje sobre la columna.

EL SER INTERNO

Sūtra 20. *El Ser interno (que es la divinidad) se muestra según sus cualidades.*

El siguiente pasaje se encuentra en Ch. Up. I, 6, 6 y dice así: «Aquel Espíritu brilla como el oro, que se ve dentro del Sol, su barba es dorada y su pelo es dorado; todo en él hasta la junta de las uñas es dorado. Sus ojos son como el loto rosado. Su nombre es Ut ("el elevado") (Ch. Up. I, 6, 7), porque se ha elevado sobre el mal. Aquel que medita sobre esto, se eleva también sobre el mal». «Ésta es la meditación en el plano divino» (*ibid.*). Continúa con el plano corporal: «El Espíritu que se ve en el ojo etc.» (Ch. Up. I, 7, 5, 8). Aquí surge la siguiente duda: ¿Estos pasajes señalan como objeto de devoción el Sol y el ojo de alguna persona especial que mediante un gran conocimiento y prácticas piadosas se ha elevado al nivel superior, o se refieren a la perfecta y eterna divinidad?

El oponente considera que es un ser individual ya que las escrituras describen de una manera definida. Que tiene las características de una persona, posee barba dorada, ojos, etc., tal como se expresan en el pasaje «La forma de esta persona es la misma que la de aquélla» (Ch. Up. I, 7,

5). No se puede adjudicar a la divinidad ninguna forma, como se dice en: «Aquél es sin sonido, sin tanto, sin forma, sin deterioro» (Ka. Up. I, 3, 15). Esta conclusión se mantiene por el texto: «Aquel que está en el Sol» (Ch. Up. I, 6), «Aquel que está en el ojo» (Ch. Up. I, 7). La divinidad no tiene ningún apoyo, pues se apoya en la propia gloria. Hay textos que lo afirman: «¿Dónde descansa? En su propia gloria» (Ch. Up. VII, 24, 1), «Como el espacio que es omnipresente y eterno. Hay una razón adicional, y es que hay un límite de su gloria, según los textos: «Él, el Espíritu del Sol, gobierna los mundos más allá de los deseos de los demás» (Ch. Up. I, 6, 8) indica la limitación del poder del Espíritu del Sol. Y el texto: «Él es quien gobierna los mundos más allá de los ojos, e incluso más allá de las cosas deseadas por los seres humanos (Ch. Up. I, 7, 6), indica la limitación del poder del Espíritu del ojo.

Por otra parte, no se puede admitir que la divinidad, tenga límites, como aparece en el texto: «Éste es el Señor de todo, el que dirige todas las cosas y protege a todos los seres. Él es como un dique que divide los mundos para que no se confundan» (Br. Up. IV, 4, 22). Por estas razones, quien reside en el ojo y en el Sol, no es sino la divinidad.

Ante esta posición, el *Sūtra* contesta: «Aquel Ser interno se muestra según sus cualidades». El Espíritu (*Purusa*)[60], al que se refiere el pasaje del Sol y el ojo, no es un ser que reencarna, sino la divinidad.

¿Por qué? Porque sus cualidades se han mostrado. Las cualidades de la divinidad se indican en los textos siguientes. Primero se ha revelado el nombre del Espíritu que está en el Sol: «Su nombre es Ut». Y la explicación de su nombre se ha dado al decir que surge libre de todo mal. El mismo nombre se explicó para el Espíritu del ojo, del que se dice: «El nombre de uno es el nombre de otro» (Ch. Up. I, 7, 5). Ahora bien, estar libre de todo mal es algo que se atribuye en las Escrituras únicamente al Ser supremo. «Él está en *Rik-mantra*, el *Sāma-mantra*, el *Ikta*, el *Yagur-mantra*, y los tres Vedas» (Ch. Up. I, 7, 5). Los Upanisad declaran que el espíritu del ojo es el Ser. Y sólo es posible si la divinidad, que es causa de todo, se declara el Ser de todo. Además, el texto anterior pone en relación *Rik* y *Sāman*, como tierra y fuego con referencia al plano divino, y habla de la fuerza vital refiriéndose al pleno físico. *Rik* y *Sāman*, son sus ligaduras en el plano divino. Y las ligaduras en uno son las ligaduras en otro.

En este aspecto vale también para aquello que es el Ser de todo. Por el texto: «Por eso quien toca con la *vīnā*, toca para Él y consigue salud».

60. *Purusa* es la Persona divina. La persona original o Dios en su aspecto masculino. En la filosofía sankya es el Espíritu supremo identificado algunas veces con el Ser (*Ātman*) y con el Absoluto (*Brahman*).

Muestra como Él está presente como música, incluso en los sonidos humanos, lo que sólo es posible como divinidad personal. «Cualquier ser que posee salud, poder, grandeza, sabe que es producido por una parte de mi energía» (B. Gītā X, 41).

Ante la objeción a la referencia de la barba dorada, etc., propia de una forma corporal, y no adecuada a la divinidad, respondemos que la persona divina, puede tomar si lo desea, una forma corporal hecha de *māyā* (ilusión), con objeto de relacionarse con los devotos. La tradición lo dice incluso: «Narada, ésta es una forma creada por mí, mírame en ésta como poseedor de las cualidades de todos los seres». Después notamos exposiciones como: «Eso que es sin sonido, sin tacto, sin forma, sin decadencia» (Ka. Up. I, 3, 15). Aunque la divinidad es la causa de todo, a veces se habla de ella como poseedora de ciertas cualidades con motivo de la adoración. Como en el siguiente texto: «Aquel posee todo lo mejor, acciones, deseos, olores, y gustos» (Ch. Up. III, 14, 2) que representa la divinidad como objeto de devoción y habla de él, causa de todo, como poseedor de algunas cualidades o sus efectos. Análogamente se puede hablar de Él, como si tuviera barba brillante como el sol, como se hace en el texto que discutimos.

Referente a la objeción de que la divinidad no puede tener una residencia, decimos que incluso a quien está estabilizado en su propia gloria es posible asignarle un lugar con motivo de la adoración. A ese Ser que es omnipotente puede dársele un espacio como ser interno de todos los Seres. La mención de la limitación de su majestad, por la corporeidad impropia de lo divino, debe entenderse por referencia a la devoción únicamente. De aquí se deduce que el Espíritu que las escrituras localizan en el ojo y el sol es el Ser.

Sūtra 21. *(El Ser supremo, la divinidad) es distinto, de acuerdo con una distinción (hecha en anteriores textos entre la Persona divina en el Sol, y el ser individual).*

Hay que distinguir entre los espíritus individuales que animan el Sol y otros cuerpos y la divinidad, el interno gobernante. Esta distinción se señala en los siguientes pasajes de la escritura: «El que habita en el Sol, y dentro del Sol, y el Sol no le conoce, cuyo cuerpo es el Sol y que dirige el Sol desde dentro, Él es tu Ser (*ātman*), el gobernante interno, tu propio Ser inmortal» (Br. Up. III, 7, 9). Aquí la expresión: «El que está dentro del Sol y el Sol no le conoce» indica claramente que el Gobierno interno, cuyo cuerpo es el Sol, es distinto de los que se conocen como seres individuales. Con este gobernador interno identificamos el Espíritu que está

dentro del Sol, de acuerdo con el propósito de todos los textos vedánticos. La conclusión es que aquí se está hablando de la divinidad suprema.

EL ESPACIO

Sūtra 22. *El espacio (*ākasa*) es el Absoluto (*Brahman*) por sus signos característicos.*

En el Ch. Up. aparece esta pregunta al principio: «¿Cuál es el origen de este mundo?». «El espacio», responde. «Porque todos los seres se originan en el espacio y retornan a él». «Y como el espacio es mayor que todas las cosas, por eso es su principio y su meta» (Ch. Up. I, 9, 1).

Surge aquí una duda: ¿La palabra «espacio» significa el supremo Absoluto, o es el espacio material? ¿Por qué surge esta duda? Porque la palabra se usa en ambos sentidos. Se conoce en el lenguaje común, con el sentido de espacio natural. Y también se usa en los *Vedas*, con el sentido de lo Absoluto, como en el texto siguiente que menciona algunas características que lo distinguen: «Si la plenitud no estuviere en el espacio» (Tai. Up. II, 7). «Lo que llamamos el espacio es lo que revela el nombre y la forma. Aquello en lo que los nombres y las formas existen, es el Absoluto» (Ch. Up. VIII, 14). Aquí aparece una duda: ¿Cuál es la conclusión razonable en este caso?

Debe ser el espacio material, dice el oponente. Porque ese sentido viene a la mente, instantáneamente, por el uso habitual. Y la palabra «espacio» no puede entenderse significando dos cosas a la vez. Por tanto esta palabra debe tener un sentido secundario cuando se aplica al Absoluto. Esto se parece al espacio por tener cualidades análogas. La regla es que cuando se admita en sentido primario no se acepte ningún sentido secundario. Y aquí es posible tomar el espacio en sentido primario.

Hay una objeción: Si quisiera decir el espacio material, la parte complementaria del texto sería ilógica. Es así: «Todas las cosas se originan en el espacio» (Ch. Up. I, 9, 1).

El oponente responde: Eso no es así, ya que el espacio material puede ser la causa de todo, al evolucionar se convierte en aire y así sucesivamente. Se conoce por la *Upanisad*: «Del Ser se originó el espacio, del espacio el aire y del aire el fuego» (Tai. Up. II, 1). En cuanto a ser el más elevado y último objetivo. Es posible incluso para el espacio material, en relación con los otros elementos. Por lo tanto se habla del espacio material.

Por la palabra «espacio», deberíamos entender el Absoluto. Porque

es evidente que se habla del Absoluto de acuerdo con la cita del Ch. Up. I, 9, 1: «Con toda seguridad todas las cosas se originan del espacio». Porque se establece de hecho en las *Upanisad* que todas las cosas se originan del Absoluto.

El oponente podría decir que también se ha mostrado que el elemento espacio es la causa por evolución y por sucesión del aire, del fuego, etcétera.

Pero el vedantín responde: Lo admitimos. Se ha mostrado eso. Incluso si no se hubiera tomado al Absoluto como origen, no estaría acorde el énfasis que se hace en las frases: «Ciertamente el Espacio» y en la palabra «todo», como calificación de las cosas, no se podría concebir. También el hecho de que sea el más elevado objetivo se demuestra en la frase: «Ciertamente el espacio es más elevado que todo ello. Y el espacio es su última meta». Del Ser supremo se afirma esa elevación: «Más grande que la tierra, más grande que el firmamento, más grande que el cielo, más grande que todos estos mundos» (Ch. Up. III, 14, 3). Y también se da el hecho de que la meta suprema está de acuerdo con el Ser supremo, por ser la última causa. Apoyando esto el texto de la *Upanisad* dice: «El Absoluto es conciencia y plenitud, para el que lo da todo y lo realiza, es la meta suprema» (Br. Up. III, 8, 28, 7). Incluso Jaivali, que condena la posición de Salavatya por su defecto de limitación, habla del espacio como de algo ilimitado. Atribuye la similitud del espacio a *udgitha*[61] y dice: «Este *udgitha* es el espacio y es grande y más elevado que todo lo elevado». «Este Uno que es así de infinito» (Ch. Up. I, 9, 2). La infinitud también es signo del Absoluto.

Respecto al argumento: Aparece en la mente por el uso familiar este significado de espacio. Decimos que aunque puede aparecer primero en la mente no debe aceptarse después de la toma de conciencia de las características del Absoluto en la parte complementaria. Mostramos que la palabra «espacio» significa también el Absoluto, como en el ejemplo: «El espacio es el realizador del nombre y de la forma» (Ch. Up. VIII, 14, 1). Del mismo modo se ve que se usan sinónimos de «espacio» como Absoluto en: «Los *Vedas* son autoridad reveladora del inmutable *vyoman* (cielo, *Brahman*) en el que todos los dioses subsiste (R. V. I, CLXIV, 39). Éste es el conocimiento recibido por Bhrigh, que estaba establecido en el supremo *vyoman* (Tai. Up. III, 6). «*Om kham* es *Brahman*». «*Kham* (espacio) es el Absoluto» (Ch. Up. IV, X, 5). «*Om* es ese espacio, el eterno espacio» (Br. Up. V. 1). Incluso la palabra «espacio» que aparece al principio de la frase debería entenderse como el Absoluto por la tendencia que tiene esa parte del texto. La palabra «fuego», en la afirmación: «el fuego lee

61. *Udgitha*, himno religioso. Según el *Chandogya Upanisad* este himno es similar a la sílaba *om*, síntesis de todos los sonidos.

el himno», en el principio del texto, se ve que se refiere a una persona radiante que lee el himno. Por eso concluimos que la palabra espacio se refiere al Absoluto.

PRĀNA, LA VIDA

Sūtra 23. *Por la misma razón, la Vida* (Prāna) *es el Absoluto* (Brahman).

Durante la discusión sobre la meditación en *udgitha*, se observa en la *Upanisad* que después de comenzar con cantor: «de Prastāva, deberías cantarlo en mi presencia, sin conocer la deidad, y con tu cabeza inclinada»[62] (Ch. Up. I. 10, 9). Surge aquí la pregunta: ¿Quién es esa deidad? Y Usasti responde: «Es la energía vital (*Prāna*), de la que proceden todas las cosas y en la que todas se funden. Es esa deidad íntimamente unida con Prastāva» (Ch. Up. I, 11, 4, 5). La duda que aparece aquí debe entenderse de acuerdo con lo dicho en el *sūtra* precedente. La palabra *Prāna* se usa para denominar al Absoluto en los textos: «Amigo, la meta está unida a la Vida». «En el sueño profundo el ser que estaba limitado por la mente queda unificado con la Vida, o el Absoluto» (Ch. Up. VI, 8, 2), «*Prāna* de *Prāna*» (Br. Up. IV, 4, 18). La palabra en los Vedas y en el sentido habitual denota fuerza vital, que es una forma del aire. Por tanto se pregunta aquí: ¿En qué sentido debería aceptarse?

El oponente mantiene que es natural aceptar que la modificación del aire llamada fuerza vital tiene una función quíntuple. En este sentido se conoce normalmente la palabra *Prāna*. Aquí también se puede objetar que se trata del Absoluto, pues sus características se evidencian, como antes. Se observa que el surgir de los elementos en la parte complementaria, denota la actividad divina, pues incluso en el caso de la fuerza vital principal, el surgir de los elementos se aprecia en: «Cuando un humano está en sueño profundo la palabra entra en *Prāna*, la mente entra en *Prāna*. Y cuando vuelve a despertar surgen del mismo principio vital» (S. B. X, 3, 36). Es un hecho experimentado que las funciones de los órganos sensoriales se pierden en el principio vital. No se pierden en el sueño, y al despertar, surgen de ahí. Y ya que los sentidos y órganos son la quinta esencia de los elementos, no es contradictorio que la parte del texto complementaria diga que surjan, entren y salgan de la energía vital. Incluso

62. Un *Prastāva* es una parte introductoria de una canción (*sāma*). Y éste es el consejo que Usasti da a Cakrāyhana en *Chandogya Upanisad*.

el Sol y el alimento, deidades de *udgitha* y *pratihara* (partes del himno) respectivamente se mencionan como originadas en la Vida. No tienen la naturaleza de lo Absoluto y al ser tan similar, la Vida tampoco la tiene.

Śankara dice: *Por esta razón, el autor de los sūtras dice*: «Por la misma razón, la Vida es el Absoluto». El razonamiento: «Porque tiene los signos característicos del Absoluto». Se adelantó al *sūtra* presente. *Prāna*, debe referirse al Absoluto en el texto siguiente: «Se asocia a la Vida con las características del Absoluto». «Todas las cosas se dirigen a la Vida, allí se funden, y de allí emergen» (Ch. Up. I, 11, 5). Se menciona que el origen y disolución de todas las cosas es el principio vital, y se ve que es el Absoluto.

El oponente, interviene así: ¿Nos dijimos que cuando se inicia y surge hay reconciliación incluso si se acepta *Prāna*, el principio vital ya que ésta es la experiencia de los sentidos en la vigilia y el sueño?

Ante esto los vedantinos decimos: En la vigilia y el sueño sólo nos damos cuenta que comienzan y surgen los sentidos y los órganos sensoriales, van y vienen al principio vital, pero los elementos no. Mientras que aquí se habla del surgir de todas las cosas precedidas por los seres individuales con los cuerpos y sus sentidos. Como en: «Ciertamente todas esas cosas» (Ch. Up. I, 11, 5). En este texto, «todas las cosas» son los elementos que hemos visto, están de acuerdo con las características del Absoluto.

Y pregunta el oponente: ¿No es un hecho que en el siguiente texto nos encontramos con ese comienzo y ese surgir de los sentidos y objetos de percepción que van hacia el principio vital y surgen de Él? «Cuando un durmiente no tiene sueños, llega a ser uno con la Vida (*Prāna*) y en esa Vida, su palabra se hace una con todos los hombres» (Kau. Up. III, 3).

La respuesta del vedantín es: Ahí la palabra *Prāna*, principio vital, significa lo Absoluto y se hace evidente también por sus características[63].

No hay base para pensar que la Vida no es el Absoluto porque se asocia a las palabras «Sol» y «alimento», que no se refieren a Él. La simple proximidad no cuenta, ya que es evidente que la vida se usa como el Absoluto, según el texto complementario. El significado más general de *Prāna* es la Energía Vital, con sus cinco funciones. Hay que tomarla en el mismo sentido que la palabra «Espacio». De aquí se deduce que la Vida, deidad de Prastāva, es el Absoluto.

Algunas personas creen que este *sūtra*, alude a los textos «*Prāna* de *prāna*» («La Vida de la vida») (Br. Up. IV, 4, 18) y «¡Oh amigo! La

63. Las características de ambos son: Tanto lo Absoluto como la Vida son el lugar de donde todos los seres surgen y al que todos desembocan. También son el Ser de todos los seres individuales.

mente está unida a la Vida» (Ch. Up. VI, 8, 2). Pero esto no es correcto porque no hay razón suficiente para dudar por la diferencia de las palabras y su fuerza en el contexto. Igual que cuando se emplea: «El padre del padre», claro que «el padre» en nominativo es distinto del que está en caso genitivo. Lo mismo en «La Vida de la vida», parece algo diferente de la vida conocida, pero no puede considerarse distinto de él mismo quien dice: «Él es él». Hay que entender que se refiere a lo mismo cuando se usa una palabra diferente en otro contexto. Por ejemplo en el asunto del sacrificio de Ayotistoma. En el texto en que aparece el Absoluto, se dice «Amigo, la muerte está unida a la vida». ¿Cómo puede ser la Vida una simple modificación del aire? Los dos pasajes no presentan ninguna discusión. Hemos mostrado que en el párrafo acerca de la Vida como deidad de *Prastāva*, en el cual surge la duda, hay una solución.

LA LUZ

Sūtra 24. *La luz es el Absoluto, por la mención de los pies (según un texto que se relaciona con la luz).*

La *Upanisad* dice: «Entonces aquello que ilumina en los mundos excelsos y supremos, lo que transciende los cielos y todos los seres y los mundos, es la misma luz que está en el interior del ser humano» (Ch. Up. III, 13, 7). Aquí surge la duda: ¿Se refiere la luz a la luz del sol o significa el Ser supremo? Se ha dicho que aunque sea distinta la connotación de una palabra, puede referirse al Absoluto, si sus características son evidentes. Esta reflexión trata de si estas características existen aquí o no, ¿cuál sería la conclusión?

Para el oponente la conclusión es que la palabra «luz» se emplea para describir la luz del sol, porque ése es el uso habitual. Se sabe que las dos palabras luz y oscuridad, se refieren a cosas opuestas. Las tinieblas nocturnas que no permiten al ojo funcionar, se conocen como oscuridad, los rayos solares que ayudan a la visión se llaman luz. De la misma manera la palabra «brilla», en el texto, está relacionada con el sol. Al Absoluto, exento de color, no puede atribuírsele la palabra «brilla» en el sentido primario.

Otro argumento es que en el texto se habla del cielo como límite. Pero el Absoluto es fuente de todo lo que se mueve o no se mueve, y el Ser de todo, no puede tener límites. Por tanto su luz, no puede tener al cielo por límite. Y el *Brāhmana*, parte de la *Upanisad,* dice: «La luz que transciende estos cielos».

Hay una objeción: El cielo como limitación es irreconciliable incluso con la luz creada, ya que ésa se experimenta en todas partes. Por eso se refiere al primer-nacido, al puro fuego. Para el oponente la luz pura no tiene objetivo. Pero se argumenta que sin embargo el simple hecho de convertirse en objeto de meditación es ya un objetivo.

El oponente considera que el sol y demás, se toma como objeto de meditación sólo cuando sirve para otro objetivo. Además la *Upanisad* lo expresa sin reservas en: «Permíteme mezclarme con cada uno de los tres»[64] (Ch. Up. VI, 3, 3). Y ¿no es un hecho corriente que hasta el fuego impuro tiene al cielo como su límite?

Surge una objeción: ¿No señalamos que la luz del fuego, etc., se encuentra incluso bajo el cielo?

El oponente dice que eso no crea dificultades pues aunque la luz se extiende por todas partes, no es contradictorio aceptar para meditar una parte de lo que se ha extendido más allá del cielo. Pero no es correcto imaginar un lugar especifico, para el indivisible Absoluto. Además la mención de muchos lugares de residencia en el texto: «Aquello que brilla en los mundos excelsos y supremos que transciende todos los mundos» (Ch. Up. III, 13, 7), está más en concordancia con la luz creada, y más aún con el texto: «Ésta es la misma luz que la del interior del Ser humano» (*ibid.*). Se ve que la luz suprema se ha superpuesto en el fuego y en el estómago y esto sólo ocurre cuando hay similitud como en: «De este Ser, ésta es la evidencia percibida». «De este Ser es la evidencia audible» (Ch. Up. III, 13, 7). Además en el texto upanisádico: «Esta entidad sobre la que se debería meditar como si se la hubiera visto y oído» (*ibid.*), éste no es el Absoluto, porque el resultado que se afirma en: «El que medita se convierte en un hombre famoso y admirado» (*ibid.*) es insignificante, mientras que la meditación en el Absoluto se hace para obtener otro resultado más elevado.

No es como en el caso de la vida o el espacio, en el contexto de la luz, no hay nada que pueda ser característico del Absoluto. Tampoco se habla del Absoluto en el texto anterior. «Con toda seguridad Gāyatri es todos los seres» (Ch. Up. III, 12, 1). El *mantra* Gāyatri se menciona con este nombre. Aunque de algún modo se concede que se hable del Absoluto, en el texto primero no se podría reconocer la identidad, ya que el cielo, se presenta en la frase anterior como si fuese una habitación. «Sus tres pies están en el cielo» (Ch. Up. III, 12, 6). Mientras que aparece como una limitación en «La luz que brilla más allá del cielo» (Ch. Up. III, 13, 7). Por lo que se debe aceptar aquí como la luz material.

El vedantín, ante la contingencia que ha surgido aquí, afirma que se

64. Con el agua, la luz y la tierra, elementos anteriores a la creación del mundo.

debe entender el Absoluto por la palabra luz. ¿Por qué? «Por la mención de los pies» (*carana*). Pues en el texto previo se muestra al Absoluto como poseedor de cuatro pies en el *mantra*: «Aquella abundancia es su gloria, pero el Espíritu es mayor que eso. Todas las cosas son sólo uno de sus pies». «Sus tres pies inmortales están en el cielo» (Ch. Up. III, 12, 6). Esos cuatro pies, de los cuales tres son inmortales, y se muestran en el *mantra* como aspectos del Absoluto, asociados con el cielo, pueden reconocerse aquí como el cielo. Podría cualquiera dejar eso y acudir a la luz natural, pero entonces aparece la posibilidad de rechazar algo de lo que discutimos e incurrir en algo extraño.

No sólo continúa el tema del Absoluto, en el pasaje de la luz, sino que seguirá en el de la meditación llamada *sāndilya-vidyā* (Ch. Up. III, 14). Por lo tanto debe entenderse la luz como el Absoluto.

En cuanto a la controversia sobre las palabras «luz» y «brillo», y si se emplean más para la luz creada, no perjudica nada, pues cuando llegamos al Absoluto con ayuda del contexto, las dos palabras no excluyen específicamente al Absoluto. Pueden referirse a éste figurativamente por la luz creada que brilla. Existe además el texto del *mantra*: «Iluminado por su fulgor, el sol brilla» (Tai. Br. III, 12, 9, 7). Y puede decirse que la palabra «luz» no se usa para designar la luz que ayuda a ver con los ojos, porque se usa en otros sentidos, como en: «Es por la luz de la palabra por la que él se asiente» (Br. IV, 3, 5), «La mente se convierte en luz para los que beben *ghee*[65] (Tai. Br. I, 6, 3, 3). Según esto, todo lo que revela otras cosas se nombra con la palabra «luz». Como el Absoluto es conciencia por naturaleza se le puede designar con esta palabra en cuanto revela todo el universo. Esto lo confirma el texto upanisádico: «Su resplandor hace resplandecer todo con su fulgor y todo esto brilla de diversas maneras» (Mu. Up. III, 2, 10). En esa inmortal luz de todas las luces, los dioses meditan en la vida inmortal» (Br. Up. IV, 4, 16). Existía aún la objeción de que no es propio del Absoluto tener como limitación el cielo. A eso contestamos que incluso en el caso del omnipotente Absoluto no es incongruente asumir cierta localización para venerarle.

El oponente pregunta: ¿No dijimos que es imposible imaginar un lugar para el Absoluto que no tiene partes?

A lo que responde el vedantín: Ese error no surge, porque es lógico asumir una localización para el Absoluto por las limitaciones que se le asocian. En relación con esto encontramos algunas meditaciones en las *Upanisad* sobre el Absoluto, nombrándole con metáforas en lugares como «en el sol» (Ch. Up. I, 6, 6), «en el ojo» (CH. I, 7, 5), «en el corazón» (Ch. III, 13, 7). De ahí se explica la pluralidad de moradas como en «Más allá de todos los Seres» (*ibid.*).

65. Mantequilla clarificada.

Se ha argumentado: «La luz que transciende al cielo debe también ser una luz natural porque es una superposición del fuego natural que puede existir en el estómago sobre la base de la percepción de su calor y su sonido. Tampoco esto es razonable puesto que hasta para el Absoluto el fuego en el estómago puede servir de símbolo lo mismo que un nombre. En cuanto a ser visto y oído, tal como se menciona en: «Para ser meditado como si se hubiera visto y oído». Esto es desde el punto de vista de la veneración simbólica. Se adelantó el argumento siguiente: La luz no es el Absoluto porque el resultado es insignificante. Tampoco tiene esto fundamento, pues no hay razón para definir al Ser supremo sin tener en cuenta unos resultados y no otros. Se debe comprender solamente el resultado, cuando el Absoluto, vacío de toda distinción, se concibe como el Ser. Pero cuando se piensa al Absoluto como poseedor de ciertas cualidades o ciertos símbolos, entonces se mencionan muchos resultados, altos y bajos, que están incluidos en este mundo, como se muestra en textos como «Es el comedor de alimento, y el dador de bienes; el que le conoce, recibe abundantes bienes» (Br. Up. IV, 4, 24). Aunque «la luz» en la frase que consideramos no es una característica del Absoluto, aún así, se debe considerar como el Absoluto. Por eso el que escribe el *sūtra* dice: «La luz es el Absoluto por la mención de los pies».

Se presenta aquí la pregunta: ¿Cómo puede ser correcto que el pasaje de la luz se saque de su contexto y se aplique erróneamente sólo porque está próximo al Absoluto mencionado en otra proposición?

Respondemos, dice el vedantín, que ese error no surge, porque el pronombre «eso», tiene la fuerza de evocar en la mente algo anterior. Por eso la palabra «esa» en el principio mismo en «Esa (luz) brilla más allá del cielo» (Ch. Up. III, 13, 7) queda conectada con el Absoluto en el texto anterior (Ch. Up. III, 12, 6). Por la referencia del cielo común a los dos. Cuando llega a conocerse al Absoluto, la palabra «luz» se refiere lógicamente a Él por implicación. Así debe entenderse la luz como el Absoluto.

Sūtra 25. *Si se alega que no se está hablando (del Absoluto) porque se nombra un* mantra, *decimos que no, porque la mente está acostumbrada a actuar en este sentido, y se han encontrado ocasiones similares.*

Nos referimos ahora a la objeción hecha en el pasaje anterior: que no menciona al Absoluto porque en el *mantra*: «*Gāyatrī*, es todas las cosas

que existen» (Ch. Up. III, 12, 1), se menciona a *Gāyatrī*. ¿Cómo —decimos— puede mantenerse esto al nombrar el *mantra*, si no se habla del Absoluto aquí? El Absoluto en sus cuatro cuartas partes se presenta en el *mantra*: «Tan grande es su gloria» (Ch. Up. III, 12, 6).

No es así eso, *dice el oponente*. El *mantra Gāyatrī* comienza en el texto: «*Gāyatrī* es todas las cosas». El mismo *mantra* se explica de varias formas, como tierra, cuerpo, oído, habla, energía vital. Y se dice de él: «Ese *Gāyatrī* tiene cuatro pies y es séxtuplo». Esto se reveló en el *mantra* «Tan grande es su gloria».

Preguntamos: ¿Cómo podría este *mantra* referirse al Absoluto con sus cuatro partes, cuando es evidente que se refiere al *Gāyatrī*, como se ha dicho antes? El *mantra Gāyatrī* es el tema principal de todo el capítulo próximo, también debe referirse al mismo *mantra*. Es análogo al pasaje anterior. «Aquel que conoce esta secreta enseñanza del Absoluto» (en los *Vedas*, Ch. Up. III, 11, 3). ¿Se refiere al *mantra*? ¿No se trata aquí del Absoluto?

El vedantín responde: Este argumento no prueba nada en contra, porque se afirma la dedicación de la mente en este sentido. Por ejemplo en el pasaje del *brāhmana*: «Verdaderamente *Gāyatrī* es todo esto» (Ch. Up. III, 12, 1). Para la concentración de la mente en el Absoluto, puede ayudar el *mantra Gāyatrī*, que está conectado con la mente. No se puede decir de este *mantra* que sea el Ser, pues no es más que una combinación especial de sílabas. Sin embargo tenemos que entender que el pasaje afirma que el Absoluto como causa del mundo está en relación también con *Gāyatrī*, según ese otro pasaje que dice: «Todo esto es el Absoluto» (Ch. Up. III, 14, 1). El efecto no es diferente realmente de la causa. Lo probaremos más tarde con el *sūtra* (II, 1, 14). La meditación devocional en el Absoluto (*Brahman*) bajo la forma de ciertos efectos de Él, se ve en (Ai. Ā., III, 2, 3, 12). Lo usan los seguidores del *Sāma-Veda*, en el himno del sacrificio del fuego llamado «Mahābharata». Aunque en ese pasaje se habla del *mantra* se trata de practicar otra forma de devoción, lo mismo que cuando lo llaman luz.

Otros dicen que el término *Gāyatrī* no se refiere al Absoluto en su forma, pero sí en cuanto a la igualdad del número. Porque *Gāyatrī* tiene cuatro pies de seis sílabas cada uno y el Absoluto también. Vemos que en otros pasajes los nombres de los *mantras* se usan también para nombrar cosas que se aparecen a ellos por cierta relación numérica, como por ejemplo (Ch. Up. IV, 3, 8) donde se dice al principio: «Estos cinco y los otros cinco hacen diez y es llamado Krita», y después se dice: «Éstos son lo mismo que *Virāt* (el *mantra*), el que come el alimento» (Ch. IV, 3, 8). Según esto, nada más se habla del Absoluto y no se refiere al *mantra* directamente. De todas formas el tema del que trata el capítulo anterior es el Absoluto.

Sūtra 26. *Y esto es así para que sea posible representar a todos los seres como los pies.*

Por esta razón deberíamos asumir que el Absoluto es el tema tratado, refiriéndose a todos los seres como los pies de *Gāyatrī*, pues el texto habla al principio de los seres de la tierra, el cuerpo, el corazón, etc., y continúa después diciendo que *Gāyatrī* tiene cuatro pies y se manifiesta en seis partes. Así, sólo por el *mantra* que no hace referencia al Absoluto sería imposible decir que los seres son sus pies. Además si no se refiriese a Él, el verso «Tan grande es su gloria» no tendría lógica, pues claramente describe al Absoluto en su propia naturaleza. De otra manera no se podría representar a *Gāyatrī* como el ser, como se dice en: «Uno de sus pies son todos los seres, los otros tres son lo que es inmortal en el cielo».

El *Purusa Sūkta* muestra el *mantra* Rik, refiriéndose al Absoluto. Las escrituras también lo presentan como naturaleza: «El mundo se apoya en una parte de sí mismo» (B. Gītā X, 42). Nuestra interpretación nos permite tomar el sentido primario las palabras: «Verdaderamente es el Absoluto» (Ch. Up. III, 12, 7), es decir, permite entender que la palabra «Absoluto» no se refiere más que a Él. Aun más, el texto: «Éstos son los cinco seres humanos de *Brahman* (Ch. Up. III, 13, 6) sólo es apropiado si consideramos a *Gāyatrī* como *Brahman*, en el pasaje anterior referido al *mantra*, pues de otra forma no tendría relación con el tema anterior. De ahí que se considere al Absoluto como tema principal del primer texto. Y la conclusión es que el Absoluto, la mente por su relación con el cielo, se refiere al texto acerca de la luz.

Sūtra 27. *Si se dice que (el Absoluto del pasaje de* Gāyatrī, *no se reconoce como la «luz») por la diferencia específica, decimos que no, porque no hay contradicción en ello.*

Se debe rechazar, por tanto, la objeción que en el pasaje primero («tres de sus pies son lo inmortal») designa al cielo como morada, mientras que en el último («aquella luz que brilla por encima de este cielo») el cielo es limitado. Al determinarlo de diferente manera, no se puede reconocer que el tema del primero sea el del último. Remarcamos que en cualquiera de las determinaciones nada se opone al reconocimiento, pues en el lenguaje normal si un halcón está en la copa de un árbol, se dice que está en el árbol y encima del árbol. También se dice que el Absoluto está en el cielo y también que lo transciende. Y se ha dicho que, exactamente igual que en el lenguaje normal, un halcón aunque no esté en contacto con la copa de un árbol, no sólo se dijo que estaba más allá de la copa del

árbol sino también en la copa, así también se dice del Absoluto que en realidad transciende el cielo pero también está en él. Por tanto, se puede reconocer en el último pasaje al Absoluto del que se habla en el primero.

Concluimos afirmando que la palabra «luz» designa al Absoluto.

Sūtra 28. *La Vida (*Prāna*) es el Absoluto. Se deduce (de los textos que se refieren a Ella).*

En la *Kaushītaki Brāhmana-Upanisad* se recuerda una leyenda de Indra y Pratardana que comienza con las palabras: «Pratardana, hijo de Divodāsa, por su esfuerzo y su valor llegó en verdad al adorado palacio de Indra» (Kau. Up. III, 1). Leemos allí: «Yo (el dios Indra) soy la Vida, el ser inteligente (*pragnātman*), medita en mí como la Vida y la inmortalidad» (Kau. Up. III, 2). Y más adelante: «Sólo la Vida, el ser inteligente, tras tomar un cuerpo, le hace levantarse» (Kau. Up. III, 3). Y también: «No permitas al Ser humano descubrir lo que el lenguaje es, permite que conozca al que habla» (Kau. Up. III, 8). Y al final: «Esa Vida es verdaderamente el ser inteligente, feliz, imperecedero, inmortal».

Aquí se presenta la duda: Si la palabra Vida (*Prāna*) sólo significa el aliento vital, el aire transformado, y el ser de alguna divinidad y el ser individual, o si significa el Absoluto. Pero primero, el *Sūtra* (I, 1, 23) ha mostrado ya que la palabra *prānā* se refiere al Absoluto y tiene sus características como: «bienaventurado, imperecedero, inmortal». ¿Por qué surge la misma duda?

Nuestra respuesta es: Porque se han visto varias clases de signos en el contexto anterior. Y no sólo aparecen los del Absoluto, también apuntan a otros seres. Entonces las palabras de Indra: «Solamente conóceme a mí» (Kau. Up. III, 1) apuntan al Ser de una divinidad, y las palabras: «Tras yacer el cuerpo, le hace levantarse», señalan el aliento vital (Kau. Up. 3, 3). Y las palabras: «Permítele que descubra al que habla», apuntan al alma individual. Hay, por tanto, motivo para dudar.

Si el opositor mantiene que el término «Vida» (*Prāna*) se refiere aquí a la modificación del aire, como la respiración, nosotros afirmamos sin embargo, que debe tomarse la palabra Vida por el Absoluto. ¿Por qué razón? Por ser el significado deducido de los textos. Porque si examinamos toda la relación de la parte que trata de la Vida, observamos que todos los textos pueden interpretarse unitariamente si se entiende que se refieren al Absoluto. Al comienzo de la leyenda de Pratardana, cuando Indra permite escoger un deseo, menciona el bien supremo del ser humano, que él elige como deseo con las siguientes palabras: «Elige por mí el deseo que te parezca más beneficioso para los humanos». Si se dice que la Vida es lo mejor para el Ser humano, ¿qué otra cosa podría

ser sino el Ser supremo? Pues aparte de conocer al Ser, el ser humano no puede obtener lo que es mejor para él, como muchos pasajes de las escrituras afirman. Por ejemplo, comparen el texto: «El ser humano que lo conoce transciende la muerte, no existe otro camino para ello» (Śv. Up. III, 8) y el siguiente: «Aquel que me conoce no tendrá daño en su vida por sus actos, ni por robo, ni por asesinato de sus padres, ni por aborto» (Kau. Up. III, 1). Esto solamente tiene sentido si el Absoluto es el objeto de conocimiento. Porque cuando se conoce al Absoluto, todas las acciones y sus efectos cesan completamente, como sabemos por las escrituras como por ejemplo este texto: «Todas las acciones terminan cuando se discierne quién es el más elevado y quién el inferior» (Mu. Up. II, 2, 8). Más aún, sólo puede identificarse a la Vida con el Ser inteligente, si se trata del Absoluto. El aire no es inteligente, por lo que se ve claramente que no es ese Ser. Las características mencionadas en el texto anterior como feliz, imperecedero, inmortal, si se toman en su sentido total, no pueden armonizar más que con el Absoluto. También existen los textos siguientes: «La buena acción no eleva, ni la mala acción disminuye, pues Él hace que unos hagan buenas acciones, dirigiéndoles por encima de esos mundos (buenos) y de la misma manera hace descender para hacer las malas a los que pertenecen a esos mundos (malos)». «Él es quien los dirige a todos, el protector de los mundos, el Señor de ellos» (Kau. Up. III, 18).

Sólo se entiende esto correctamente si es al Absoluto a quien se está refiriendo. Por ello la palabra *Prāna*, la Vida, se refiere al Absoluto.

Sūtra 29. *Se ha dicho que no se refiere al Absoluto la alusión a la Vida, porque se está refiriendo al que habla. Decimos que no. Porque se están haciendo multitud de referencias al Ser interno.*

Surge una objeción: La afirmación de que la Vida es el Absoluto no se acepta, porque el que habla se está refiriendo a él mismo. Desde luego el que habla es un ser poderoso que se llama Indra, que dice al principio para revelarse a Pratardana: «Conóceme a mí solamente», y más tarde: «Yo soy la Vida, el Ser inteligente». ¿Cómo puede ser él la Vida si conocemos por la escritura que al Absoluto no se le puede considerar el que habla? Comparemos, por ejemplo, el texto: «Aquello no tiene palabras, no tiene mente» (Br. Up. 3, 8, 8). También más tarde el que habla, Indra, se glorifica, enumerando un número de atributos que dependen de la existencia personal y de ningún modo pueden pertenecer al Absoluto. «Yo maté al hijo de Tvastā de tres cabezas y envié a los ascetas a los

lobos» (Kau. Up. III, 1). A Indra se le puede llamar «la Vida» por la fuerza que tiene. Dice la escritura que la energía es la Vida, y a Indra se le conoce por el dios de la energía. Ante cualquier acto de fuerza, la gente dice: «Es obra de Indra». Al ser personal de una divinidad, se le puede llamar sin embargo un ser inteligente, pues la gente dice que los dioses poseen el conocimiento sin limitación. Se ha establecido que algunos pasajes informan acerca del ser personal de alguna deidad, y otros también hacen referencia a lo mejor para el ser humano. Por eso la Vida no se refiere al Absoluto.

El vedantín responde diciendo: Debemos rechazar esta objeción porque en ese capítulo se encuentran multitud de referencias al Ser interno. El texto: «Todo el tiempo que la Vida habite en este cuerpo es el tiempo que tendrá ese cuerpo vida», afirma que sólo la Vida es el ser interno inteligente, y no cualquier divinidad exterior. Tiene el poder de dar y permitir la vida. Y donde el texto habla de los alientos vitales como asentados en la existencia de la Vida, demuestra que se refieren al Ser como la Vida (*Prāna*) y como la morada de los órganos sensoriales.

El texto tiene el mismo sentido. La Vida es el ser inteligente, el único que habiendo tomado un cuerpo se ha elevado, y el texto: «No permitamos que el ser humano, intente descubrir lo que es el lenguaje». Como en el carro, la circunferencia de la rueda está fija en los radios y los radios en el eje, así estos objetos están ajustados a los sentidos y los sentidos a la Vida (*Prāna*). «Y ese ser de la vida es la Conciencia (*Prāna*), que es feliz, indestructible, inmortal» (Kau. Up. III, 8). Los presentes textos presentan a ese Ser interno, como si fuera el punto de contacto entre los sentidos y los objetos. Y concluye así: Debería conocerle: «Él es mi ser». Esto se justifica sólo si se refiere al Ser interno, no a cualquier existencia exterior. En otro pasaje de las escrituras se afirma: «Este Ser es el Absoluto todopoderoso» (Br. Up. II, 5, 19).

Llegamos a esta conclusión: Teniendo en cuenta esa cantidad de referencias al Ser interno, el capítulo se refiere al Absoluto y no al ser de cualquier divinidad. ¿Cómo se puede explicar entonces que el que habla (Indra) se refiera a él mismo?

Sūtra 30. *La instrucción (de Indra sobre que él es uno con lo Absoluto) está confirmada por la visión de las escrituras, como en el caso de Vāmadeva.*

Indra, un ser divino que tiene una visión verdadera, acorde con la de las escrituras, ha identificado su ser al Ser supremo, y dice: «Soy sin duda el supremo Absoluto» y enseña aconsejando «Conóceme únicamente a

mí». Con una visión así, el sabio Vāmadeva viendo este Ser como aquel Absoluto, alcanzó el conocimiento que se expresa en las palabras: «Yo era *Manu*[66] y el sol (*Sārya*)» (Br. Up. I, 4, 10). Según la declaración de las *Upanisad*: «Cualquier ser divino que despertase a esta verdad, se convertiría en Aquello» (Br. Up. I, 4, 10). En la afirmación que se hizo antes, Indra después de decir «Conóceme únicamente a mí», se glorifica rememorando la muerte del hijo de Tvastā, y actos similares de fuerza.

Lo explicamos así: Se refiere a esta muerte pero no pretende glorificar a Indra como objeto de conocimiento, pues si fuera así, el sentido de este pasaje sería: «Al ser yo el que hace tales actos, adórame a mí». ¿De quién se habla aquí sino del conocimiento del Ser supremo? Por eso después de referirse a esta muerte, en el párrafo siguiente se exalta el conocimiento. Se ve que éste es el objetivo. Los actos valerosos, como matar al hijo de Tvastā, se incluyen primero y después se relacionan, alabando el conocimiento de esta forma: «Aunque involucrado en tales acciones, ni un cabello ha perdido; ya que el que me conoce no es dañado por ninguna acción de su vida» (Kau. Up. III, 1). ¿Cómo alaba el texto citado el conocimiento? Respondemos: Porque significa que no queda dañado ni un solo cabello de mí, aunque haga actos crueles, porque soy uno con lo Absoluto. Y lo mismo sucede con la persona que me conoce. El objeto de conocimiento no es otro que el Absoluto, lo que se explica en el pasaje siguiente: «Yo soy la Vida, el ser inteligente». Por tanto todo el capítulo se refiere al Absoluto.

Sūtra 31. *Se ha dicho que no es el Absoluto (al que se refiere el texto) por las características del ser individual (y de la energía vital). Nosotros decimos que no. Porque esa interpretación conduce a una meditación triple. Hay que aceptar que cuando se habla de la Vida* (Prāna)*, ésta significa lo Absoluto* (Brahman) *(porque están las características de Él). Aquí es evidente.*

El oponente dice: Aunque en el capítulo sobre la Vida hay muchas referencias al Ser interno, por lo que se ha dicho que no enseña acerca de una divinidad exterior, sin embargo negamos que se refiera al Absoluto. ¿Por

66. *Manu*, significa «lo humano» y se personifica en la tradición como el símbolo del hombre ante Dios. Su virtud principal es la capacidad de pensar (*manas*). Se habla en las escrituras tradicionales hindúes de Manu como el gran legislador, el que dio las primeras leyes a los seres humanos.

qué? Porque por un lado menciona características de un ser individual y por otro a la energía vital. El texto: «No permitas que ningún hombre descubra el lenguaje, permítele que conozca al que habla», menciona una característica del ser individual que usa y regula los diferentes órganos de acción como el lenguaje. Por otro lado tenemos el pasaje: «Pero solamente la Vida (*Prāna*) el Ser inteligente toma posesión del cuerpo y lo hace levantarse» (Kau. Up. III, 3). Se refiere aquí a la energía vital ya que su atributo principal es hacer que el cuerpo se eleve. También leemos en Pr. Up. II, 3 en relación con el lenguaje y con las otras energías vitales: «Entonces la Vida les dijo: "No os engañéis, solamente me divido en cinco partes para sustentar este cuerpo"» (Pr. Up. II, 3). Se lee en este pasaje: «este» (usado en masculino, en lugar de neutro).

La explicación es: Habiendo tomado un cuerpo, el ser individual, la Vida o los agregados, hacen levantarse a ese cuerpo. También se debe considerar al ser individual y a la energía vital como el Ser consciente, pues la naturaleza del primero es inteligente y la de la segunda aunque no sea inteligente en sí, es morada de energías como los órganos sensoriales que son instrumentos de la inteligencia. Además si se considera que es el ser individual y la Vida, se puede nombrar al ser de dos maneras iguales por lo que coinciden, o diferentes según sus características individuales. Se las menciona en las siguientes frases: «Lo que es Vida (*Prāna*) es Inteligencia (*Prājna*) y lo que es Inteligencia es Vida» (Kau. Up. III, 3) y sigue: «De la misma manera que viven juntos en el cuerpo, también lo abandonan al mismo tiempo». Si a la Vida se la considera lo Absoluto, ¿qué podría ser diferente? Por estas razones la Vida no puede ser lo Absoluto sino el ser individual o la energía vital o ambas.

El vedantín responde a esto así: Todos estos argumentos los consideramos erróneos «teniendo en cuenta las tres partes de la meditación devocional». Implicaría esto que se considera la meditación individual de tres clases diferentes. Sobre el ser individual, sobre la energía vital y sobre el Absoluto.

Pero no es adecuado aceptar que una sola frase prescribe esas tres clases de meditación devocional y que todos los pasajes sobre la Vida, constituyen realmente una sola unidad, apareciendo desde el principio lo que luego se concluye. Al principio tenemos la frase: «Conóceme únicamente a mí», seguida de: «Yo soy la Vida, el ser inteligente, medita en mí como la Vida, la inmortalidad», y al final leemos: «Desde luego esa Vida es el Ser consciente, feliz, imperecedero, inmortal». El principio y el final parecen similares y por tanto hay que deducir que se refieren al mismo asunto.

Tampoco se debe decir que el signo característico del Absoluto puede adjudicarse a alguien más, pues los diez objetos y los diez poderes subjetivos[67] no pueden permanecer nada más que en el Absoluto. Además la Vida tiene que referirse a Él porque así se ha aceptado en otros textos donde los signos característicos del Absoluto se mencionan con la palabra «Vida» tomada en este sentido.

Otra razón por la que aceptamos que el texto que tratamos se refiere al Absoluto es que en él se ve la conexión con las características propias del Absoluto como la referencia a lo que es mejor para el ser humano. La afirmación de que el párrafo: «Habiendo tomado un cuerpo, le hace levantarse» tiene como característica la energía vital, es falsa. Teniendo en cuenta que la función de la energía vital descansa en última instancia en el Absoluto, también se puede incluir en él. Por ello las escrituras dicen: «Ningún mortal vive por la inspiración y la expiración del soplo vital. Vivimos por Aquello en lo que los dos reposan» (Ka. Up. II, 5, 5). Tampoco en el texto: «No permitamos que ninguna persona descubra el lenguaje, dejemos que conozcan al que habla» (Kau. Up. III, 8) al nombrar la Vida se está nombrando al Absoluto aunque presente un signo del ser individual. Porque lo que se conoce como ser individual no es diferente del Absoluto como muestran las citas: «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 16) y «yo soy el Absoluto» (Br. Up. I, 4, 10). Realmente el ser individual es el Absoluto, y es el actor o el experimentador a causa de las distinciones que crean las limitaciones añadidas por la mente.

No hay contradicción, por tanto, al decir: «No permitamos que las personas descubran lo que es el lenguaje, dejemos que descubran al que habla». Dejando a un lado los condicionantes que lo limitan, tiene como objetivo dirigir la mente hacia el Ser interno para comprobar que el ser individual es uno con el Absoluto, pues es su verdadera naturaleza. Decir lo contrario estaría fuera de lugar. En otro texto upanisádico se lee: «Aquello que no se expresa en el lenguaje y por lo que el lenguaje se expresa, eso es el Absoluto y no lo que los seres humanos adoran como tal»[68].

Otra objeción era que la diferencia entre la Vida (*Prāna*) y la Inteligencia (*Prajña*) en el pasaje «Ellos habitan juntos en este cuerpo y lo abandonan al mismo tiempo», no está de acuerdo con la interpretación de que la Vida es el Absoluto. No es válida porque la mente y la energía vital que son las bases de la conciencia y la acción, a su vez constituyen los condicionamientos limitativos del Ser, por lo que se pueden nombrar como diferentes de él. Por otro lado, el Ser que está limitado por estas superposiciones, intrínsecamente es indiferenciado. Por eso pueden ser

67. Se refiere a los cinco elementos como objetos generales de sensación con sus cinco características y a los cinco sentidos, movidos por cinco órganos sensoriales.

68. El texto al que se refiere Śankara es Ke. Up. I, 5.

identificados ambos conceptos como se hace en: «La Vida (*Prāna*) es la conciencia (*Prājñā*)».

La segunda parte del *sūtra* se explica también así: En el capítulo cuyo tema es el Absoluto no se descartan los signos característicos del ser individual, ni los de la energía vital. ¿Por qué es esto así? Por las tres partes de la meditación devocional. Se trata de tres clases de meditación sobre el absoluto. Una vista bajo el aspecto de la Vida, otra bajo el de la conciencia y una tercera en Él mismo. Los pasajes: «Medita en mí como la Vida, como la inmortalidad, la vida es Vida» (Kau. Up. III, 3). «Manteniendo este cuerpo, lo levanta» y «Deja que se le venere a Él solo como *Uktha*[69]. Se refieren al aspecto de la Vida.

El texto que sirve de introducción: «Expliquemos ahora cómo todas se unifican en la Conciencia (*Prajñā*)» y los que siguen: «El órgano vocal se lleva una parte, la palabra es su objeto exterior» (Kau. Up. III, 5) y «Habiendo tomado posesión del órgano vocal, la mente consigue nombrar todo» (*ibid.*). Todos ellos se refieren al intelecto. El Absoluto se nombra en el siguiente párrafo: «Estos diez objetos y sus cualidades experimentables dependen de los diez sentidos y sus percepciones. Si no hubiera objetos no habría sujetos. Si no hubiera sujetos no habrá objetos. Porque son interdependientes. Sin ellos no hay formas (*rūpa*), apariencias, posibles. De la misma manera que en un carro la circunferencia de la rueda está fija a los radios y los radios al carro, así los objetos están unidos a los sujetos y éstos a la Vida. Sin duda, esta última es Inteligencia» (Kau. Up. III, 8).

Por eso la meditación en el Absoluto se presenta de tres formas, según se vea en sus condiciones limitativas o en Él mismo. En otros, encontramos también que la meditación devocional sobre el Absoluto, depende de las cualidades limitativas, por ejemplo en: «Aquel que está constituido por la mente, cuyo cuerpo es la Vida» (Ch. Up. III, 14, 2). Existe una unidad de propósito desde el principio al final del texto, a pesar de que se encuentran las características de la Vida, de la conciencia y del Absoluto. La conclusión es que el tema del que trata el capítulo es el Absoluto.

69. *Uktha* es lo que da vida al cuerpo según el himno de alabanza del *Rig-veda*. En el Kau. Up. se identifica al Absoluto por su relación con *Prāna*, la Vida.

SEGUNDO *PĀDA*

En el primer *pāda* se ha mostrado que el Absoluto es la causa origen, la existencia y la reabsorción del mundo interno incluyendo el espacio y los demás elementos. Se han afirmado además ciertas cualidades como inmanencia, eternidad, omnisciencia, omnipotencia, que le corresponden por ser el Ser de todo. Se han dado razones para ver que, aunque algunas palabras se usan generalmente con diferentes sentidos, también se refieren al Absoluto. Hemos podido determinar que algunos pasajes en los que había dudas lógicas se referían al Absoluto. Otros que contienen oscuras indicaciones del Absoluto plantean la cuestión de si se refieren al Ser supremo o a otro. Por eso comenzamos el segundo y tercer *pāda* concretando estos puntos dudosos.

LA ESENCIA DE LA MENTE ES EL ABSOLUTO

Sūtra 1. *Aquello de lo que está hecha la mente es el Absoluto. Porque es conocido en todo lugar (como causa del universo).*

Dice la *Upanisad*: «Todo esto no es más que el Absoluto porque se origina allí, se mantiene a partir de allí y se sumerge por fin allí. Sabiendo esto, se debe meditar para alcanzar la serenidad de la mente». Una persona es el resultado de sus decisiones, según como sea su determinación en este mundo, así será también cuando deje esta vida. Por tanto, se debería tomar esta resolución. «Para el que está identificado con la mente, su cuerpo (sutil) es la Vida (*Prāna*) y su naturaleza la inteligencia, la luz» (Ch. Up. II, 24, 1, 2). Ante esto aparece una duda: Si se

presenta aquí como objeto de meditación el ser encarnado que está identificada con la mente o si se trata del supremo Absoluto. ¿Cuál será la conclusión?

El oponente dice que debe ser el ser encarnado. ¿Por qué? Porque el ser encarnado, el que controla los órganos de acción, es bien sabido que está en conexión con la mente. Mientras que el Ser supremo no lo está, como se dice en varios pasajes de las escrituras, como: «Porque Él es puro, carente de energía vital y de mente» (Mu. Up. II, 1, 2). Se puede objetar con el texto: «En verdad todo esto es el Absoluto». Aquí se le presenta con su manifestación (*nama* y *rupa*, «nombre» y «forma»). ¿Cómo se puede pensar que el objeto de meditación sea la forma o el nombre del ser encarnado?

Esta objeción no es adecuada porque aquí no se está meditando en el Absoluto, sino tratando de serenar la mente, según la cita anterior de Ch. Up. III, 14, 1-2: «Se debe meditar para alcanzar la serenidad de la mente». Todo lo creado no es sino el Absoluto, todos los efectos que provienen de Él, existen en Él y se sumergen en Él, como no es posible el apego ya que todas las cosas son lo mismo, debemos meditar para llegar a la serenidad. Esa frase está encaminada a la experiencia de la serenidad de la mente, y no puede inducir al mismo tiempo a que se medite en el Absoluto.

Se aconseja la meditación en el siguiente texto «debería tomar esa resolución». Aquí la palabra *kratu* significa resolución, pero es lo mismo que decir meditación. Y la otra frase señalada antes: «El que está identificado con su mente tiene como cuerpo (sutil) la energía vital», está indicando que el objeto de meditación es el ser individual. Por eso sostenemos que en la meditación de la que hablamos se trata del ser individual. Los otros atributos que se añaden en el texto: «a quien pertenecen todos los actos y todos los deseos», efectivamente pueden referirse al ser individual. Los atributos de: «lo que está en el corazón y es exacto», que se mencionan en el pasaje: «Él es mi ser, dentro del corazón, más pequeño que un grano de arroz o de cebada» (Ch. Up. III, 4, 3) pueden asignársele al ser individual que es dual y tiene la dimensión de la punta de una aguja, pero no al Absoluto.

Y si se presenta la objeción de que el pasaje «más grande que la tierra» no se puede referir a algo limitado, diremos que lo más pequeño y lo más grande que son opuestos no se pueden referir a la misma cosa, y que si un atributo se refiere sólo al sujeto del pasaje de la pequeñez es preferible, porque se menciona antes y la grandeza, que aparece más adelante, podría atribuírsele al ser en cuanto es una con el Absoluto.

Si se determina que todo el texto se refiere al ser individual, también puede decirse que la afirmación del Absoluto en este texto: «Ése es el Absoluto» (Ch. Up. III, 14, 4) se refiere al ser individual también, pues está

directamente relacionado con el tema general. Por tanto aquí se está tratando del ser individual como objeto de meditación, y se indica por las cualidades de la mente.

La respuesta del vedantín es: Ante todo esto decimos: Se debe meditar en el Absoluto mismo, el cual posee atributos como la mente etc. ¿Por qué? Porque es razonable que la causa del universo, lo Absoluto, conocido en todas las *Upanisad* y declarado como «Todo esto no es más que el Absoluto», desde el principio se muestre en este texto; aunque se le distinga con cualidades como la mente y otras. En la interpretación anterior se comete el error de discutir el tema introduciendo otro asunto extraño a él.

El oponente insiste: ¿Diremos entonces que el Absoluto se presenta desde el principio para experimentar la serenidad y no por sí mismo?

Y el vedantín continúa, respondiendo: Respecto a esto diremos que a pesar de que el Absoluto se presenta junto con la demanda de serenidad, cuando se piensa en estas cualidades de la mente, lo más próximo a ellas es el Absoluto, mientras que el ser individual ni está próximo ni está indicado por un sinónimo. Aquí radica la diferencia.

Sūtra 2. *Y porque las cualidades que se quieren expresar son posibles (únicamente en el Absoluto. Por eso el pasaje se refiere a Él).*

Aunque en los *Vedas*, que no tienen autor, al no haber quien hable, no puede haber intención. Incluso las frases que implican una intencionalidad pueden ser usadas en sentido figurado teniendo en cuenta el resultado, es decir, la comprensión. Ya que en el lenguaje normal hablamos de algo que está asociado a una palabra y el que lo escucha, lo recibe con ese sentido intencional. También en los *Vedas*, todo lo que denota un sentido de intención se presenta para que sea aceptado lo que no tiene este deseo resulta inaceptable. Lo que hay que entender como el significado en una frase védica y lo que no lo es se deduce de la intención general del pasaje.

Aquellas cualidades que aquí se desearía fueran expresadas, las que se experimentan en la meditación, como tener propósitos verdaderos y firmes, pueden venir del Absoluto, pues son atributos del Ser supremo que tiene poder ilimitado sobre la creación, existencia y reabsorción de este mundo. Y la frase «tener propósitos verdaderos y deseos verdaderos» está en relación con el Ser supremo a través de frases como ésta: «El ser que está libre de error» (Ch. Up. VIII, 7, 1) y «Aquel cuyo ser es el espacio» (Ch. Up. III, 14, 2), ya que se puede decir que el Absoluto es como el espacio por su omnipresencia. También se expresa

esto en «Más grande que la tierra» (Ch. Up. III, 14, 3) y en «Aquel cuyo Ser es el espacio». Es posible, por tanto, aceptar el Absoluto como causa de todo, porque es el ser de todo, incluyendo el espacio. Por eso se le llama «Aquel a quien pertenecen todas las acciones». Las cualidades individuales para meditar son las del Absoluto.

Se ha argumentado que «identificado con la mente y teniendo las fuerzas vitales como el cuerpo» son marcas que indican que se trata de un ser individual y no pueden aplicarse al Absoluto. Ante esto nosotros decimos que siendo el Absoluto el ser de todo, la mente que pertenece al ser individual, también pertenece al Absoluto. Respecto a esto, los textos védicos y los de la Tradición dicen del Absoluto: «Tú eres hombre, tú eres joven, tú eres el anciano que se tambalea con su bastón. Has nacido con múltiples caras» (Śv. Up. IV, 3) y «sus manos y sus pies están en todas partes, sus ojos y su cabeza se encuentran por todos lados, sus oídos están en todo el mundo. Sostiene y abarca todas las cosas» (Śv. Up. III, 16) (B. Gītā XIII, 13). Y él está en el texto: «Él no tiene mente, ni energía vital, es puro» (Mu. Up. II, 1, 2) que habla del Absoluto incondicionado, mientras que el que se presenta aquí: «identificado con la mente y la energía vital» se refiere a las cualidades del Absoluto. Como estas cualidades pueden ser del Absoluto, concluimos que lo que se presenta como objeto de meditación es el Absoluto.

Sūtra 3. *Por otra parte, no es el ser individual (a quien se refiere el texto) porque no son esas cualidades apropiadas (a él).*

En el *sūtra* anterior se afirmaba que las cualidades de las que se trata aquí pueden ser del Absoluto. Este *sūtra* afirma que no pueden pertenecer al ser encarnado. Sólo el Absoluto posee, como ya se ha explicado, cualidades como la mente y no el ser individual. Porque las cualidades que expresan la frase: «Aquel cuyos propósitos son verdaderos, cuyo ser es el espacio», y «sin lenguaje ni apego» y «más grande que la tierra», no son propias del ser individual. El término «encarnado» (*sārīra*) significa que existe en un cuerpo.

El oponente hace la siguiente objeción: ¿No existe también Dios en el cuerpo?

Es verdad, *responde el vedantín,* pero no sólo en el cuerpo, ya que las escrituras dicen que es omnipenetrante «más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, omnipresente como el aire y eterno». Sin embargo, el ser individual está únicamente en el cuerpo y fuera de él no existe.

Sūtra 4. *Y porque hay una referencia al objeto y al sujeto (como el Absoluto y como el ser individual).*

Los atributos como el estar identificado con la mente no pueden pertenecer al ser individual, porque denotan un objeto y un sujeto, el que actúa y lo que recibe la acción. En la frase: «Cuando salga de aquí, le obtendré» (Ch. Up. III, 14, 4). El pronombre que se refiere al Ser en el que hay que meditar, es el objeto, mientras que el que medita, el actor, es el que dice: «le obtendré». No sería razonable considerar como la misma entidad al objeto y al sujeto. La persona que medita y aquello en lo que medita deben ser diferentes. Los atributos de identidad con la mente no pueden referirse al ser individual.

Sūtra 5. *A causa de la diferencia de las palabras (que están en distintos casos).*

Aquel que posee la característica de estar identificado con la mente no puede ser el ser individual, porque se expresa con palabras diferentes. En otro texto védico hay otro caso similar: «Como un grano de arroz o de cebada o una semilla de alpiste o el núcleo de ella, así es el Espíritu luminoso, que se encuentra dentro del ser individual» (Ś. Br. 6, 3, 2). La palabra Espíritu se usa aquí en caso nominativo y en singular porque significa el Ser que se identifica con la mente. Y es diferente de la palabra *antarātman* que se usa en el caso séptimo y se refiere al ser encarnado.

Sūtra 6. *Y también por la Tradición.*

El ser encarnado y el Ser supremo se presentan como diferentes en la tradición. Como en: «El Señor, Arjuna, está asentado en el corazón de todos los seres y los conduce con su mágico poder, como si estuviera montado en una máquina» (B. Gītā XVIII, 61).

El oponente pregunta aquí: ¿Qué es esa entidad llamada el ser encarnado, diferente del Ser supremo, según los *sūtra*s anteriores? Hay textos védicos que niegan expresamente que exista un ser separado del Ser supremo. Por ejemplo: «No hay más testigo que Él» (Br. Up. III, 7, 23). Y también en la tradición: «Conóceme a mí también descendiente de Bhārata, como el conocedor de todo y el conocedor del campo» (B. Gītā XIII, 2).

El vedantín responde: Sólo existe en verdad el Ser. Pero cuando está limitado por los agregados del cuerpo, los sentidos y la mente, el

ignorante le considera un ser individual. Es el mismo caso que la apariencia de espacio individual, cuando el espacio ilimitado se ve limitado en jarras u otros recipientes. Antes de haber comprendido la unidad del Ser que se expresa en: «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 7) no es ilógico hablar de las diferencias entre sujetos y objetos. Pero una vez que la unidad del Ser se ha aceptado, se acabarán todas las distinciones empíricas que implican los conceptos de ataduras del mundo y liberación.

Sūtra 7. *Si se dijo que (el pasaje) no (se refiere al Absoluto), teniendo en cuenta la pequeñez de la morada (mencionada antes) y sus implicaciones (decimos) que no es así, porque (el Absoluto) es la causa de la contemplación y porque es un caso similar al del espacio.*

Si se tiene en cuenta la limitación de su morada que se menciona en la frase: «Él es mi ser que está en el interior del corazón» (Ch. Up. III, 14, 3) y la afirmación de su pequeñez en: «Es más pequeño que un grano de arroz y cebada...» en el mismo pasaje, solamente se hablaría del ser individual, que tiene el tamaño de la punta de un punzón, y no del Ser supremo (Śv. Up. V, 8). Esa crítica debe refutarse. Y a ella contestamos así: No hay error ahí. Aunque es imposible por cualquier lado que se mire decir que algo es omnipenetrante cuando está especialmente limitado, sin embargo de lo que está en todas partes puede decirse también que ocupa un espacio limitado. De la misma manera que el príncipe que gobierna Ayodhyā puede ser el mismo que gobierna toda la tierra.

Pero ¿en qué podemos basarnos, *dice el oponente*, para decir que el Dios omnipresente ocupa un lugar limitado y es pequeño?

Podríamos decir, *responde el vedantín*, que esto es porque se debe contemplar así. En el pasaje del que tratamos, se enseña cómo debe contemplarse a Dios, que habita en el loto del corazón, al que se caracteriza como pequeño. Esta característica es posible por la modificación que añade la mente, igual que se contempla al Señor (*Hari*) en la piedra sagrada (*Sālagrām*). Aunque está presente en todo, en cierto estado del intelecto es adecuado (según la instrucción de las *Upanisad*) adorar a Dios como morador del corazón. Esto puede entenderse con una alegoría con el espacio. De él se dice que es limitado y pequeño, aunque todo lo penetre, si nos referimos al espacio que existe en el ojo de una aguja. Lo mismo sucede con el Absoluto. Por eso este asunto debe comprenderse teniendo en cuenta que se trata de formas especiales de meditación y no del Absoluto en sí mismo.

La última duda que surge es ésta: Si el Absoluto tiene su morada

en el corazón, y ésta es diferente en cada cuerpo, de aquí se podría deducir que estaría afectado por las limitaciones que afectan a seres con diferentes moradas. Así como los loros que están en diferentes jaulas sufren los defectos de ser muchos en número, limitados de cuerpo y por tanto impermanentes, el Absoluto estaría afectado por estos defectos también.

Sūtra 8. *Se dice que (el Absoluto) experimentaría (el placer y el dolor al ser uno con el ser individual). Respondemos que no es así, ya que la naturaleza (de cada uno) es diferente.*

Se podría decir—*interviene el oponente*—que siendo el Absoluto omnipresente como el espacio y estando unido a los corazones de todos los seres vivientes, al no ser diferente del ser individual, la naturaleza de ambos sería pura conciencia. Por eso el Absoluto experimentaría también el placer y el dolor (a la vez que el ser individual). Y lo mismo sucede respecto a su unidad. No existe en realidad un ser que transmigre, diferente al Ser supremo, tal como aparece en el texto: «No existe otro conocedor sino Él» (Br. Up. 3, 7, 23) y en otros textos similares, el Ser supremo estaría sujeto a la experiencia relativa de las existencias varias.

La respuesta del vedantín es que hay una diferencia de naturalezas. Aunque el Absoluto esté unido a los corazones de todos los seres, no se puede deducir de ahí que este sujeto a la experiencia del ser encarnado, porque entre uno y otro existe la diferencia siguiente: el ser encarnado actúa, experimenta, adquiere mérito y culpa y le afecta el placer y el dolor, mientras que el Absoluto tiene una naturaleza opuesta, está libre del mal, y de todo lo demás. A causa de esta distinción entre los dos, uno tiene experiencias pero el otro no. Tener en cuenta esto sólo por la proximidad de los dos, sin considerar sus poderes diferentes, entre los que existe una conexión sin efectos, sería como suponer que el espacio está en el fuego y se quema por estar en contacto con el fuego. La misma objeción se puede aplicar a aquellos que enseñan la existencia de más de un ser omnipresente.

Respecto a la afirmación: No puede haber otros seres más que el Absoluto porque es no-dual. Y debe estar sujeto a la experiencia ya que el ser individual lo está. Respondemos: ¿Cómo un sabio, como el oponente, puede estar seguro de que no hay otro ser? Y él contesta: Por los textos de las escrituras como «Tú eres eso», «Yo soy el Absoluto», «No hay otro conocedor sino Él».

El vedantín entonces dice: La verdad acerca de los temas tratados en las escrituras nos lleva a apelar a ellas a veces y otras veces a no tomarlas

en cuenta. Los textos como: «Tú eres eso», muestran que el Absoluto está libre de todo mal, que es el Ser del ser encarnado y así se desvanece la opinión de que está sujeto a la experiencia. ¿Cómo podría el Absoluto involucrarse en las experiencias del ser encarnado? Por el contrario, en el caso de que el estudiante no haya comprendido la unidad del ser encarnado y el Absoluto, la experiencia de felicidad y sufrimiento es resultado de la ignorancia en el Ser. Y el Absoluto es la realidad suprema, que no puede ser tocado por ella. El espacio no se vuelve azul porque los ignorantes crean que es así. Por eso el *sūtra* dice que tienen diferentes naturalezas. A pesar de la unidad, la experimentación por parte del ser no implica que el Absoluto experimente también, porque hay una diferencia.

Hay diferencia entre el falso conocimiento y el conocimiento verdadero, la experiencia la crea el falso conocimiento, mientras que la unidad se revela por el conocimiento verdadero. Y como la sustancia revelada por el verdadero conocimiento no puede ser afectada por el experimentar que pertenece al falso conocimiento, es imposible ver ni una sombra de experiencia, de felicidad o sufrimiento en Dios.

EL QUE COME ES EL ABSOLUTO

Sūtra 9. *El que come es el Absoluto, pues lo que se mueve y lo inmóvil (lo manifestado y lo inmanifestado es su comida).*

Se lee en el *Katha Upanisad*: «¿Quién sabe dónde está Aquel para el que las personas más reconocidas como el brahman y el *ksatriya* se disuelven, como el alimento condimentado, con la muerte?». Este pasaje sugiere por las palabras alimento y condimento que hay alguien que come. Surge entonces la duda de si el que come es el fuego, el ser individual o el Ser supremo. No se distinguen bien estas entidades en las preguntas (que Naciketa hace a la Muerte): ¿Cuál sería aquí la conclusión?

El oponente dice que aquel que come es el fuego. ¿Por qué? Porque al fuego se le conoce en el uso habitual de la palabra y en las escrituras así: «El fuego es el que devora el alimento» (Br. Up. III, 1, 1). Pero no puede ser el Ser supremo porque más adelante dice: «El otro observa comer». El que come no puede ser el Absoluto. ¿Por qué?

El vedantín contesta a esto: El que come es el Ser supremo. Porque se menciona lo móvil y lo inmóvil. Todas las cosas se consideran la comida, tanto las que se mueven como las inmóviles. Y la muerte es el condimento. Nadie excepto el supremo Ser, puede consumir las cosas en totalidad.

Se puede decir de Él que todo lo devora, todos los agregados se disuelven en el mismo.

Hay una objeción: Las cosas móviles e inmóviles aquí son cosas concretas, no pueden considerarse como totalidad.

Esto no es problema, *dice el vedantín*, primero porque se ha visto que el conjunto de todo los seres vivientes es afectado, ya que la muerte es el condimento. Segundo porque brāhmanas y ksatriyas, por su importante posición, están sugiriendo aquí a todos los seres.

En cuanto al argumento: El ser supremo no puede ser el que come, teniendo en cuenta el pasaje señalado («el otro observa sin comer»), decimos que este texto nos lleva a negar el fruto de la acción. Pero esto no significa que se niegue la reabsorción de todas las cosas en el Absoluto (que se simbolizan en el comer). Ya que todos los textos del Vedanta, confirman que lo Absoluto es la causa de la creación, subsistencia y reabsorción (del universo manifestado). Por lo tanto el que come, aquí sólo puede ser el Absoluto.

Sūtra 10. *Y porque (el Absoluto) es el tema del que se trata.*

LOS DOS QUE HAN ENTRADO EN LA GRUTA DEL CORAZÓN

Sūtra 11. *Los dos que han entrado en la gruta del corazón son el ser individual y el Ser supremo, porque así se ha visto.*

En el mismo *Katha Upanisad*, leemos: «Los conocedores del Absoluto, los que hacen la ceremonia de los cinco fuegos, y el fuego de Naciketa, comparan a la sombra y la luz a aquellos que beben la recompensa de sus acciones y han entrado en la gruta que es la más alta cima» (I, 3, 1). Aquí aparece una duda: ¿Es el intelecto superior (*buddhi*), el ser individual o el Ser supremo lo que se menciona aquí? Si es el intelecto y el ser, entonces los textos establecen que el ser es diferente del cuerpo y los órganos entre los cuales el intelecto domina. Se espera una respuesta ante la cuestión que se plantea en: «Cuando un ser humano muere, surge una duda. Algunos dicen: "Existen", otros dicen: "No existe ya". Quisiera saber esto, si me lo enseñas. Es el tercero de mis favores» (Ka. Up. I, 1, 20). Si este pasaje se refiere al ser individual y al Ser supremo, entonces éste es diferente del ser individual. Y por lo expuesto hasta aquí, llegamos a la pregunta contenida en el texto: «Háblame de aquello que está más allá del bien y el mal, más allá de la causa y el efecto, del pasado y el futuro» (Ka. Up. I, 2, 14).

El oponente dice: Ninguna de las dos alternativas es admisible. ¿Por

qué? Por la circunstancia de que los dos beben y, según el texto anterior, experimentan el fruto de sus acciones en el mundo. Y eso nada más se puede aplicar al ser individual y no al inanimado intelecto. Y por tratarse de una forma dual (beben dos) no puede aplicarse a los dos, al ser y al intelecto, tampoco al ser y al Ser supremo, pues éste no bebe, según el texto «el otro observa sin comer» (Mu. Up. III, 1, 1).

Ante estas dudas respondemos los vedantinos que no ocasionan ninguna dificultad. Lo mismo que en frases como: «Los hombres con la sombrilla caminan», un individuo que tiene sombrilla, como el rey pertenece al grupo de los que llevan sombrilla, de la misma manera aquí se habla de dos que beben y uno de ellos es el que lo hace realmente. Podemos explicar el pasaje diciendo que sólo el ser individual bebe, y se dice que Dios bebe porque hace beber al ser. También podemos asumir que los dos sean el intelecto y el ser individual, hablando del instrumento como agente. Es una figura del lenguaje como en la frase: «El combustible hace la comida», aunque sólo permite que otro lo haga.

En este contexto si se entiende como «la gruta» al cuerpo, ¿serían el intelecto y el ser individual los que entrarían allí o el ser y el Ser supremo? ¿Cuál sería la solución a esto?

El oponente dice que el intelecto y el ser individual. ¿Por qué? Si entran en la gruta el intelecto y el ser individual, tanto si se entiende por gruta el cuerpo o el corazón, no sería apropiado pensar que se asigna un lugar especial al omnipotente Absoluto, pues se podría hacer otra interpretación. Por otra parte, la frase «el resultado de sus acciones en el mundo» muestra que estos resultados no los transcienden ninguno de los dos. Pero el Ser supremo no puede estar limitado a este ámbito de las buenas o malas acciones, según la frase de las escrituras: «No crece por las obras, ni tampoco se empequeñece» (Br. Up. IV, 4, 23). Además las palabras «sombra y luz», se refieren a lo inteligente y lo no-inteligente, que son opuestos como la luz y la sombra. Por eso concluimos diciendo que se trata del intelecto y el ser individual.

El vedantín responde así: En este pasaje el ser individual, identificado con el intelecto y el Ser supremo, al ser inteligentes son de la misma naturaleza. Vemos que en la vida corriente, siempre que se menciona un número se entiende que se refiere a seres de la misma clase. Cuando alguien dice que viene el segundo (compañero de un toro), todo el mundo piensa que se trata de otro toro, no de un caballo o un hombre. Por eso aquí cuando se habla del fruto de los actos, tenemos que pensar que si se refiere al Ser individual, al hablar del segundo será el Ser supremo, que es inteligente y por lo tanto de la misma naturaleza que el ser individual.

¿Pero no se ha dicho antes, *interviene el oponente,* que no puede

interpretarse que se trata del Ser supremo, teniendo en cuenta el texto de la «gruta»?

El vedantín responde: Tanto la revelación como la tradición hablan del Ser supremo como situado en una gruta. Por ejemplo se lee en el texto: «El sabio que conoce al que está en el espacio supremo escondido dentro de la gruta (del corazón)» (Tai. Up. II, 1), y también «La persona inteligente que medita en su ser reconoce al Ser divino y eterno que habita en la gruta (del corazón)[1] el que parece inaccesible por ser difícil de ver, y habita en medio del sufrimiento» (Ka. Up. I, 2, 12) y «Busca al Ser que entró en la gruta», etcétera.

No hay contradicción al asignar un lugar al omnipresente Absoluto, con el propósito de hacer más clara la comprensión, como se ha demostrado antes. Y en cuanto a atribuir la experiencia de las acciones a uno de los dos, al ser individual por ejemplo, puede decirse que se refiere a los dos, como en el caso de los hombres con la sombrilla. Tampoco hay objeción en que el Ser de ambos se compare con la luz y la sombra. Porque el pertenecer o no pertenecer a este mundo transmigratorio es opuesto como la luz y la sombra. La causa de pertenecer a este mundo es la ignorancia. Realmente no se pertenece a él. Por tanto entendemos que los dos que entraron en la gruta son el ser individual y el Ser Supremo. Y así hay otra razón para afirmar esto:

Sūtra 12. *Y por las características diferentes (ya mencionadas).*

Las características mencionadas en el texto de la *Upanisad*, sólo corresponden al ser individual y al Ser supremo. En un pasaje posterior leemos: «Conoce a tu Ser como el que dirige el carro, y al cuerpo como el carro mismo. Conoce al intelecto como el auriga y a la mente concreta como las riendas» (Kau. Up. I, 3, 3). Aquí se representa al ser individual como el que conduce a través de muchas existencias hacia la liberación final. Mientras que el pasaje: «Él llega al final del camino, la morada más elevada de Vishnu» (Ka. Up. I, 3, 9) representa al Ser supremo como la meta del conductor. También en un pasaje anterior se dice: «La persona inteligente que medita en su Ser reconoce al Ser divino temporal que habita allí en la Inteligencia, en medio del sufrimiento, y que parece inaccesible porque es difícil de ver» (Ka. Up. I, 2, 12). Se trata siempre del Ser Supremo. Y la frase: «Los que

1. «La gruta del corazón», es una expresión que hace referencia al intelecto superior (*budhi*) o Inteligencia intuitiva. En los comentarios de Śankara a las *Upanisad* siempre se entiende así. Se puede ver por ejemplo el comentario al *Katha Upanisad* (I, 2, 12)

conocen al Absoluto dicen» (Ka. Up. I, 3, 1) indica una clase especial de personas que sólo se justifica hablen del Ser supremo. Es evidente, por tanto, que el pasaje que tratamos se refiere al Ser individual y al Ser supremo. El mismo razonamiento se puede aplicar al texto: «Dos pájaros, siempre amigos y con igual nombre, subidos en el mismo árbol» (Mu. Up. III, 1, 1 y Śv. Up. IV, 6). Se refiere también al Ser, por eso no debe entenderse que se habla de dos pájaros normales. Teniendo en cuenta la característica de ambos, de comer, que se menciona en: «Uno de los dos toma el fruto de diferentes sabores» (*ibid.*) que se refiere al ser individual, la característica de abstenerse de comer y la otra característica, la de la conciencia que se entiende en: «El otro observa sin comer», concluimos que se trata del Ser supremo. En un *mantra* posterior los dos se distinguen como el que ve y el que es visto: «En el mismo árbol, el ser individual se sumerge como en el agua, preocupándose por su impotencia. Pero cuando ve al otro, a Dios en su gloria, se libera de su sufrimiento» (Mu. Up. III, 1, 2).

Otros comentan esto de diferentes maneras. El *mantra* de los dos pájaros (Mu. Up. III, 1, 1) no está de acuerdo con la conclusión a la que se ha llegado en este tema porque se interpreta diferente en el libro *Paingi-rahasya-brāhmana*. La expresión «De los dos, uno come el fruto de diferentes sabores», se refiere a *sattva* y «el otro observa sin comer», significa el *jña* (el que conoce), que es testigo. Así el *sattva* y el *ksetrajña* (el que conoce el campo del cuerpo) tiene el significado de órgano interno y de ser individual. Y no puede deducirse que la palabra *sattva* significa el ser individual y la palabra *ksetrajña* el supremo Ser. Esta interpretación estaría equivocada. *Sattva* es el que ve los sueños y el testigo encarnado es el *ksetrajña*.

El vedantín dice que no hay oposición en este tema porque el ser encarnado llamado *ksetrajña* no se presenta en este texto con las características mundanas de experimentador y actor. ¿Cómo se presenta entonces? Libre de características mundanas e idéntico en naturaleza al Absoluto mismo, como conciencia pura. Así se afirma en: «El otro observa sin comer», que quiere decir: «El conocedor observa como testigo sin participar». Es lo que se demuestra con textos védicos como «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 7) y «Conóceme también como el ser individual (*ksetrajña*)» (B. Gītā XIII, 2). Con esta explicación se aclara la conclusión del pasaje al que se refiere el texto «Esos dos son *sattva* y *Ksetrajña*. La ignorancia no tiene efecto en la persona que conoce esto». Sólo se justifica si se acepta que al hablar del ser individual se habla del Absoluto.

El oponente dice aquí: Desde este punto de vista, ¿Cómo puede con-

siderarse que la mente inconsciente experimenta al decir: «Uno de los dos come el fruto de distintos sabores», es decir, el *sattva* (el órgano interno, compuesto de mente y sentidos).

La respuesta vedántica es que los textos védicos no empiezan diciendo que van a tratar del experimentador, del inconsciente. Y ¿cuál es la idea? Hablan del ser individual consciente que no es el que experimenta sino el Absoluto, pues es de su misma naturaleza. Con este fin se atribuye a la mente metafóricamente la experimentación ya que ella es el sujeto de las sensaciones mundanas como el placer y el dolor. Por no discernir entre las distintas naturalezas del ser individual y la mente se considera (a la mente) como agente y experimentador. Pero en realidad no es posible que sea así, pues la mente no es consciente (por sí misma) y el ser no sufre ningún cambio. Esto sólo es posible como una creación de la ignorancia. Por eso el texto védico dice: «Porque donde parece que hay dualidad, se ve al otro» (Br. Up. IV, 5, 15). Aceptarla como actor (a la mente) es un síntoma de ignorancia, que puede compararse con asumir la existencia de unos elefantes que se han visto en sueños. Y en el texto: «Pero cuando todas las cosas no son sino el Ser ¿qué otro podría verse y a través de qué?» (*ibid.*). Se refiere a la persona con discernimiento para la que toda experimentación se desvanece.

EL QUE ESTA DENTRO DEL OJO ES EL ABSOLUTO

Sūtra 13. *El que está dentro del ojo es el Absoluto porque las características son las adecuadas a Él.*

Se lee en las *Upanisad*: «El Espíritu (*Purusa*) que se ve en el ojo es el Absoluto. Y si se vierte en el (ojo) mantequilla clarificada o agua corre hacia las pestañas» (Ch. Up. IV, 15, 1). Surge aquí la duda de si este pasaje se refiere al Ser que se refleja en el ojo o al ser individual que se identifica con la visión, con la inteligencia. Incluso ¿no será algún ser divino que dirige el ojo?, ¿o no será Dios?

El oponente interpreta el texto, diciendo que se refiere a la persona que se refleja en la imagen del ojo. Es algo percibido habitualmente, el ser que se ve en el ojo. También podría interpretarse la frase como una instrucción acerca del ser identificado con el intelecto. Porque éste es el ser que está cerca del ojo cuando percibe los colores. Y la palabra «ser» sería lo opuesto en este caso. O se puede pensar que es el ser que está en el Sol y ayuda al ojo a ver, ya que hay un texto upanisádico que dice: «Aquel (el ser que está en el ojo) descansa con sus rayos en él» (Br. Up. V, 5, 2). Las

características de inmortalidad, etc., son propias del Ser divino. Pero este ser no es Dios pues está localizado en un lugar particular.

El vedantín dice: Dios mismo es el Ser aquí como el ser en el ojo. ¿Por qué? Porque es lo que armoniza. Por las cualidades que se mencionan aquí que son las palabras que corresponden lógicamente a Dios. Las características de este ser pueden aplicarse en sentido primario al Absoluto, porque en la *Upanisad* se dice: «Aquello es el Ser. Tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 8, 7). Y la inmortalidad y la carencia de temor frecuentemente se le asignan al Absoluto en las *Upanisad*. Del mismo modo el lugar del ojo es apropiado para Dios.

Se afirman en las escrituras que Dios no tiene ninguna imperfección, que está libre de todo mal. Y también la posición está libre de toda mancha, como vemos en el texto: «Si cae en él mantequilla clarificada o agua, corre hacia las pestañas» (Ch. Up. IV, 15, 1). Y además se especifican las características de «el que distribuye todas las bendiciones». Y los textos «Se dice de Él que es la meta de los resultados de las acciones, ya que todos provienen de Él» (Ch. Up. IV, 15, 2) y «Es verdaderamente el que trae todo lo bueno» (Ch. Up. IV, 15, 3), «Éste es el que dirige con brillantez, porque es el que brilla en todos los mundos». Según esto, el que está dentro del ojo es Dios.

Sūtra 14. *Y porque el lugar (con nombre y forma) se atribuye a Él (en otros textos).*

¿Cómo puede considerarse lógico que el Absoluto omnipresente, como el espacio, esté localizado en el ojo? A esta pregunta se responde así: Sería incorrecta esa consideración si a Dios se le asignara un lugar. Aunque hay lugares como la tierra que se aplican al Absoluto como dice el texto: «Aquel que mora en la tierra» (Br. Up. III, 7, 3). Y hay textos en los que se menciona el ojo como en: «Aquel que habita en el ojo» (Br. Up. III, 7, 18). Lo que quiere decir el *sūtra* al mencionar un lugar para el Absoluto no es lo único inadecuado para Él. También el nombre y la forma que se le atribuyen aunque esté exento de ellos. «Su nombre es "ut"» (Ch. Up. I, 6, 7), «Su barba es dorada» (Ch. Up. I, 6, 6). En estos casos se está hablando del Absoluto, aunque por devoción se le atribuyen cualidades de las que está libre. Y se ha demostrado que dar un lugar definido al Absoluto a pesar de su omnipresencia, ayuda en la meditación. Y no es ilógico adjudicarles cierto lugar como el *Sālagrāma* («piedra simbólica») para Vishnu.

Sūtra 15. *Y teniendo en cuenta el pasaje que se refiere al que se caracteriza por la plenitud (el Absoluto).*

No se debe dudar si se habla del Absoluto en el pasaje que tratamos, porque ya quedó establecido en el texto que hace referencia a Aquel que se caracteriza por la plenitud (Ch. Up. IV, 15, 1-4) que se hablaba del Absoluto. Porque Él es el que posee esta cualidad. Y en los textos: «La energía vital es el Absoluto, la plenitud es el Absoluto, el espacio es el Absoluto» (Ch. Up. IV, 10, 4) se habla del mismo del que se trata aquí. No hay por tanto discusión posible respecto a esto. Se debe llegar a esta conclusión porque es el tema que se enseña: «Pero el Maestro te dirá el camino» (Ch. Up. IV, 14, 19).

¿Cómo se pregunta al principio del texto si se habla del Absoluto, cuando se le conoce como el que tiene la Plenitud, *pregunta el oponente.*

Y el vedantín responde: Escuchando las palabras que se dicen en la ceremonia de los Fuegos: «La energía vital es el Absoluto, la plenitud, el espacio». Upakosala dice: «Sé que esta energía vital es lo Absoluto, pero no sé lo que es la plenitud o el espacio» (Ch. Up. IV, 10, 5). Y ésta es la respuesta de los Fuegos: «Lo que es Plenitud (*kam*) es espacio (*kham*), y lo que es espacio es plenitud» (*ibid.*). Aquí la palabra «espacio» se emplea con el sentido habitual de espacio material. Por eso esta palabra con el significado de plenitud hace pensar que se está empleando como símbolo del Absoluto. Lo mismo sucede con la palabra «plenitud» porque *kam* se suele usar en el sentido de placer sensorial. Si no estuviera identificado con el espacio, significaría que la felicidad empírica es el Absoluto. Pero ambas palabras se determinan una a otra para que se entienda que el Absoluto es plenitud en sí mismo. Si se emplea la palabra Absoluto: «La plenitud y el espacio son lo Absoluto» (*kam, kham, Brahmā*), usada como adjetivo de la plenitud, no sería un objeto para meditar. Por eso ambos adjetivos que califican al Absoluto le preceden en la frase. Para que la característica de plenitud sea el objeto de meditación y no la entidad que califica.

Al principio del texto se habla del Absoluto como poseedor de plenitud. Y cada uno de los Fuegos (Gārhapatya y otros) relatan primero su gloria personal, terminando por concluir con estas palabras: «Éste es nuestro conocimiento, amigo, el conocimiento del Ser» (Ch. Up. IV, 14, 1). Se sugiere ahí al Absoluto (el Ser) del que hablábamos.

En cuanto a la frase: «El maestro te dirá el camino», última del pasaje que tratamos, promete simplemente explicar el camino, evitando que se inicie otro tema. Y dice más adelante: «Lo mismo que el agua no queda pegada a la hoja de loto, así el acto equivocado no se pega a

aquel que le conoce» (Ch. Up. 15, 3). Estas palabras están entre el diálogo de los fuegos y la información que da el maestro sobre el espíritu que está dentro del ojo. Demostrándose así que se trata del Absoluto. Se ve que la intención del maestro es hablar del Absoluto, tema de la enseñanza de los fuegos, que se representa al principio como situada en el ojo y que posee las características que son el impulso de toda plenitud.

Se muestra que, comenzando con la luz, teniendo esa clase de comprensión de la que se hablará a continuación, se entiende a la *Upanisad* cuando dice: «Aquel espíritu que se ve en el ojo, aquél es el Ser» (Ch. Up. IV, 15, 1).

Sūtra 16. *Incluso por el camino que siguen (tras la muerte) aquellos que han comprendido la verdad de las secretas enseñanzas (de las que se está hablando).*

El Espíritu situado en el ojo es Dios por la razón que sigue. Conocemos por la Revelación y la Tradición la vía conocida como «el camino de los dioses» que siguen los que tienen ese conocimiento secreto, es decir, los que conocen el Absoluto. Ese camino se describe así: «Los que han buscado al Ser por el control de los sentidos, la continencia (*brahmacarya*), la fe y la meditación, llegan por el camino del Norte al Sol. Ésa es la morada de los inmortales, de los que están libres de miedo, es algo indescriptible, la más alta meta. Y de allí no se vuelve más» (Pr. Up. I, 10). Es conocido incluso en la tradición: «Los ángeles del fuego, de la luz, del tiempo, la vigilia de las cuatro noches, los seis meses del recorrido del sol. Siguiendo este camino los que conocen al Absoluto van a Él» (B. Gītā VIII, 24). Ése es el camino que se ha indicado para los que conocen el espíritu que está en el ojo. «Entonces da igual que se ofrezcan presentes o no en los ritos funerarios, él va a la luz» (Ch. Up. IV, 15, 5). Y más adelante «Desde el sol a la luna, desde la luna al relámpago». Alguien no humano los conduce al Absoluto. Éste es el Camino de los dioses, éste es el Camino del Absoluto. Los que van por ese camino no vuelven más a la vida de los humanos.

Con esta descripción del camino del que conoce el Absoluto, estamos seguros de que es de Él del que se trata, al nombrar al espíritu que está dentro del ojo.

Sūtra 17. *El espíritu que está dentro del ojo no puede ser otro que el Ser por la impermanencia (del ser individual) y la imposibilidad (de aplicar sus características a otro).*

Se ha dicho que este espíritu del ojo puede ser una sombra del Ser o un ser divino. Pero nada de esto se acepta aquí. Porque eso es transitorio. No podría residir permanentemente en el ojo. Cuando una persona está frente a un ojo, se ve en él su imagen, pero cuando se va ya no se ve. Y el texto dice: «El Uno, el Espíritu, que está en el ojo» (Ch. Up. IV, 15, 1) muestra el espíritu del ojo como estando cerca, a la mano. Y no puede ser fantasía, pues el que medita, cuando medita, pone una persona cerca de él para producir su imagen en el ojo, y entonces meditar en ella. En el texto «Aquél será destruido con la muerte del cuerpo» (Ch. Up. VIII, 9, 1) se muestra la impermanencia de las sombras de seres (transitorios). Del ser individual, al estar unido al cuerpo y los sentidos, no se puede hablar como si existiera sólo en el ojo y no en la totalidad.

Al Absoluto por la meditación se le sitúa en diferentes lugares, como el Corazón, como se ve en las *Upanisad*. No obstante sigue siendo imposible que cualidades como la inmortalidad se apliquen a un ser identificado con la mente. De hecho el ser individual es el mismo que el Ser supremo, ya que el ser mortal o el tener miedo está superpuesto al ser por ignorancia. Por eso ni la inmortalidad ni el valor le pertenecen. Tampoco pueden atribuírsele características de los mejores atributos, ya que son inapropiados para él por no tener la dignidad divina. Aunque un ser divino está situado en el ojo según el pasaje: «Él descansa con sus rayos en él (en el ojo)» (Br. Up. V, 5, 2), sin embargo no se puede decir que sea el Ser esta entidad, por su exteriorización. Ni puede considerársele inmortal, pues las escrituras hablan de su origen y disolución. La inmortalidad de los dioses está fuera de lugar, pues se habla de su origen y disolución. La llamada inmortalidad de los dioses significa sólo una larga existencia. Su noble poder tiene su fundamento en Dios y no les pertenece por naturaleza. El *matra* afirma: «Su temor sopla el viento, su temor hace aparecer el sol. Por su temor el Fuego e *Indra* actúan, la muerte viene en quinto lugar» (Tai. Up. II, 8).

Por todo esto debemos entender que Dios es el espíritu del ojo. En cuanto al uso habitual de la palabra «ver» (en el ojo) según el texto del (Ch. Up. IV, 15, 1), hay que tener en cuenta el significado que se da en las escrituras. Se trata ahí de la visión del ser humano iluminado. Y todo ello se hace para inducir a los seres humanos (a meditar).

EL GUÍA INTERNO ES EL ABSOLUTO

Sūtra 18. *El que dirige desde dentro el ámbito divino y los demás ámbitos (es el Absoluto) por sus características ya mencionadas.*

Surge una duda: En el Br. Up. III, 7, 1 leemos: «Aquel que desde dentro dirige este mundo, el otro y todos los seres». Y también: «Aquel que habita la tierra estando dentro de ella, aunque la tierra no le conoce, aquel cuyo cuerpo es la tierra y que la dirige desde dentro, es el guía interno, tu propio ser inmortal» (Br. Up. III, 7, 3). El resumen de todo el capítulo habla de un ser llamado *antaryāmin* (el guía interno) el que dirige a los seres divinos, a los mundos, los Vedas, los sacrificios, las criaturas y los cuerpos. Se duda si se refiere al Ser de alguna divinidad que preside a los ángeles (*devas*) o a un yogui con poderes extraordinarios como el de hacer su cuerpo sutil. O también si el Ser supremo y otro. Esta duda surge por la peculiar palabra *antaryāmin*. ¿Cuál es el verdadero significado?

El oponente dice que al ser este término desconocido se debe suponer que aquello a lo que se refiere es también desconocido, diferente a los que antes se ha mencionado. También se puede decir que no podemos por otra parte suponer que sea algo de carácter indefinido porque el término deriva de *antaryāman* que no es totalmente desconocido. Etimológicamente se refiere a alguien que dirige desde dentro; se refiere a algún dios que preside la tierra. Leemos: «Aquel cuya morada es la tierra, cuya mirada es el fuego, cuya mente es la luz». Un ser así puede ser el que dirige desde dentro la tierra, habitando en el interior de todo, porque está dotado de órganos de acción, y se le puede atribuir apropiadamente la característica de dirigir. También puede atribuirse esta característica a algún *yogui* que por sus poderes extraordinarios pueda penetrar en todas las cosas. No parece, desde luego, referirse al Ser supremo, pues no posee órganos de acción que son necesarios para gobernar.

A esto el vedantín responde: El guía interno al que se refiere (la escritura, refiriéndose a los dioses) tiene que ser el Ser supremo, no puede ser otro. ¿Por qué? Porque se han nombrado sus características. Es gobernante universal, gobierna a todos los seres, incluido los dioses. Éste es un atributo apropiado al Ser supremo por su omnipotencia, porque es la causa de todas las cosas creadas.

Características como la condición de ser y también la inmortalidad mencionada en el pasaje: «Él es tu ser, el guía interno, el inmortal», pertenecen en su sentido primario al Ser supremo. Más adelante en el pasaje: «Aquel a quien la tierra no conoce» se afirma que al guía interno no lo conoce la deidad de la tierra, ya que se muestra distinto a ella, y esta deidad se ve a sí misma como tierra. Los atributos «no vista» y «no oído», señalan también al Ser supremo que está libre de forma y otras características sensoriales.

La objeción anterior no es válida porque el Ser supremo está des-

provisto de órganos de acción, por lo que no puede gobernar, no tiene fuerza. Los órganos de acción pertenecen en realidad a aquellos a los que Él gobierna. Y, suponiendo que admitiéramos un gobernador interno además del ser individual, nos veríamos obligados a admitir un gobernante y otro y otro *ad infinitum*. Respondemos que este no es el caso, ya que realmente no hay otro guía (más que Él). Esta objeción sólo sería válida si existieran varios guías. Por todas estas razones el guía interno no es sino el Ser.

Sūtra 19. *El guía interno, no es como supone la tradición (*sankhya*) la Naturaleza (*Pradhāna*), ya que se han señalado características que no pertenecen a esa naturaleza.*

Un oponente sankhya reanuda el tema: Sin embargo, los atributos de no ser visto pertenecen también a la naturaleza que, según la tradición sankhya, está exenta de forma y otras características sensoriales. Así dice la tradición: «No se le puede descubrir, ni conocer, como si estuviera todo en sueño profundo» (Manu I, 5). Se atribuye también a la Naturaleza el gobernar como causa de todos los efectos, por lo que se debe comprender que el guía interno sea ella. Realmente ya se ha descartado esto, pero volviendo a tomarlo, encontramos que atributos que le pertenecen como el de no ser visto, etc., han sido mencionados en la escritura.

Ante este argumento el vedantín responde que «el guía interno» no puede referirse a la naturaleza porque se han expresado características que no le pertenecen. Aunque se pueda decir que la naturaleza no se ve, no se puede decir que ve, ya que los filósofos sankhyas admiten que no es consciente. Sin embargo, el pasaje de la escritura sobre el guía interno (Br. Up. 3, 7, 23) dice expresamente: «No es visto, pero ve; no se oye, pero oye; no se percibe, pero percibe; es desconocido, pero conoce». Tampoco puede pertenecer a la naturaleza (*Pradhāna*) su condición de ser. Y si no se puede admitir que el concepto «guía interno» se refiere a la naturaleza porque ésta no es un ser, ni ve, supongamos que se refiere al ser individual, que es consciente y por lo tanto ve, oye, percibe y conoce. Además es interna y por tanto de la misma naturaleza del ser. Una naturaleza inmortal, porque puede experimentar los frutos de las buenas y malas acciones. Es un tema confirmado ya el que los atributos de no ser visto, etc., pertenecen al ser individual, porque el actor de la acción de ver no puede ser al mismo tiempo objeto de la acción.

Esto se afirma también en pasajes de la escritura como éste: «Tú no puedes ver al que ve la mirada» (Br. Up. 3, 4, 2). También el ser individual es capaz de dirigir internamente al complejo mundo de los órganos de acción,

al ser él quien experimenta. Por lo tanto, el guía interno es el ser individual. A este razonamiento responde el siguiente *sūtra*:

Sūtra 20. *El ser individual tampoco puede ser el «guía interno» (en Br. Up.) le consideran diferentes a él.*

La palabra «no» en el *sūtra* tiene que completarse con el *sūtra* anterior. Aunque los atributos de ver pertenecen al ser individual, como está limitado por sus superposiciones, lo mismo que el espacio está limitado por la jarra, no puede vivir completamente dentro de la tierra y en los otros seres mencionados, ni tampoco dirigir. Además dicen los seguidores de los dos *sakhās*, los *kānvas*: «Aquel que habita en el conocimiento» y los *mādhyandinas*: «Aquel que habita en el Ser». Si tomamos la última palabra «Ser», se refiere al ser individual y si tomamos la palabra «conocimiento» también, pues el ser individual es conocimiento. Sin embargo, está establecido ya que al que es diferente del ser individual, Dios, se le conoce como «guía interno».

Pero se podría preguntar: ¿Cómo es posible que haya dos que van dentro de un sólo cuerpo, es decir, Dios, el que dirige internamente y el ser individual, distinto de Él?

Devolvemos la pregunta, dice el vedantín, ¿por qué no es posible?

Y el oponente responde: Contradice pasajes de las escrituras como éste: «No hay otro que vea sino Él». Esto niega que hay un ver, oír, percibir, ser cognoscente, que no sea el guía interno del que tratamos. ¿Podría decirse que el pasaje no niega la existencia de otro guía? No, pues no es necesario que exista otro (por lo tanto, no hay necesidad de negar que existe). Y el texto no especifica nada más.

El vedantín ante esto dice: Rechazamos esta objeción. La afirmación de que hay diferencia entre el ser encarnado y el guía interno se apoya en las superposiciones que son los órganos de acción que la ignorancia muestra. Y no son verdaderos. Como el Ser interno sólo es uno, no puede haber dos. Pero con la superposición al Uno se le considera prácticamente como si fuera dos, de la misma manera que se distingue el espacio de una jarra y es espacio universal.

Esto da lugar a aquellos pasajes de las escrituras que muestran la distinción entre el conocedor y el objeto de conocimiento, con la percepción y otros medios de comprobación para el conocimiento intuitivo de lo manifestado. Y también da lugar a esa parte de las escrituras que contiene preceptos y prohibiciones. En relación con esto el pasaje siguiente: «Donde hay dualidad, donde parece que la hay, uno ve a otro» (Br. Up. II, 4, 14) afirma que todo le mundo experimentando sólo existe en la

esfera de la ignorancia. Mientras que el pasaje: «Pero cuando todo esto no es más que el Ser, ¿cómo puede ver a otro?», afirma que este mundo experimental desaparece con el verdadero conocimiento.

Sūtra 21. *El que posee atributos como la invisibilidad (es el Absoluto), por las características señaladas.*

Dice la escritura: «Existe un conocimiento, el más elevado, por el que se es consciente de lo inmutable. Se es consciente de Aquello que no puede ser visto ni medido, lo que no tiene origen, ni atributos, no tiene ojos, ni oídos, ni manos ni pies, el Eterno omnipenetrante y omnipresente, extremadamente sutil, imperecedero, lo que es origen de todos los seres» (Mu. Up. I. 1, 5-6).

Aquí surge la duda de si el origen de todos los seres, del que se habla, caracterizado por la invisibilidad, es la naturaleza, el ser individual o Dios. Debemos comprender, dice el oponente, que el origen de todos los seres es la naturaleza (*Pradhāna*) inconsciente, porque en el pasaje siguiente al que se menciona, solamente se habla de seres inconscientes como ejemplos paralelos: «De la misma manera que la araña teje su tela, que las plantas crecen sobre la tierra, que los cabellos crecen en el cuerpo y cabeza del ser humano, así del Inmutable surge el universo fenoménico» (Mu. Up. II, 1, 7). Pero puede objetarse a esto que los seres humanos y las arañas señaladas con ejemplos paralelos son de naturaleza consciente.

El oponente dice: No, pues el ser consciente como tal, no es el origen, ni del tejido de la araña, ni del cabello, sino que, como todos saben, el cuerpo inconsciente de la araña, dirigido por la conciencia, es el origen de los tejidos, y también en el caso del ser humano es lo mismo. En el *sūtra* anterior, la hipótesis de la naturaleza no podría aceptarse, porque a pesar de que algunas características mencionadas, como la del ser invisible, etc., concuerdan con él, otras como la del ser que ve, no. Aquí sólo se nombran las características que son similares a la naturaleza, y no se mencionan las de naturaleza opuesta. Hay que tener en cuenta que las características que aparecen en el pasaje complementario: «Aquel que todo lo conoce y todo lo percibe» (Mu. Up. I, 1, 9) no concuerdan con la naturaleza inconsciente. Por eso, ¿cómo puede interpretarse que la fuente de todas las cosas sea la naturaleza?

El oponente comenta a esta objeción: El texto: «Existe un conocimiento, el más elevado, por el que se es consciente de lo inmutable... aquello que no puede verse» (Mu. Up. I, 1, 5-6), señala con el término «inmutable» la fuente de todos los seres que se caracteriza por ser invisible y por otros atributos. Este mismo término se ve otra vez en el

pasaje: «Es superior al inmutable» (Mu. Up. II, 1, 2). ¿De quién se habla, entonces, en el pasaje anterior? Él es superior al inmutable, puede conocer, percibir todo, mientras que la Naturaleza a la que se llama inmutable es el origen de todos los seres. Si la palabra «origen» o «fuente» (*yoni*) se toma en el sentido de causa operativa, podemos comprender que la fuente de todos los seres es también el ser individual, que por sus méritos o errores es causa y origen de la complejidad de las cosas.

El vedantín responde lo siguiente: Aquel de quien se ha hablado aquí como origen de todos los seres, al que se distingue por ser invisible, no puede ser otro sino Dios. ¿En dónde se funda esta conclusión? En la exposición de los atributos. Pues en la frase: «Aquel que todo lo conoce, todo lo percibe», se expresan claramente atributos que sólo pertenecen a Dios. Conocer y percibir todo no es algo que pueda atribuirse a la naturaleza ni al ser individual, cuyo poder está limitado por sus condicionamientos.

El oponente afirma: El conocer y el percibir, se atribuyen a Aquello supremo en el pasaje que discutimos, a lo que es origen de todos los seres y más tarde se le llama inmutable. No es la fuente misma la que es inmutable. Contestamos que esta explicación nos parece inadmisible, porque la fuente de todos los seres en la frase: «Del inmutable todo surge» se muestra como causa material de todos los seres de la creación. Luego se dice que todo lo conoce, y también se ve como causa de todo. Como en el siguiente pasaje: «De Aquel que todo lo conoce y todo lo percibe, cuya creación está hecha de conocimiento. De Él nació el Absoluto, el nombre, la forma y el alimento» (Mu. Up. I, 1, 9).

Al Inmutable del que hablamos se le reconoce como la identidad señalada, por lo que comprendemos que es el mismo Inmutable al que se le atribuye todo conocimiento y toda percepción. Además sostenemos que también el pasaje: «Superior al Inmutable» no se refiere a nada diferente de la fuente de todos los seres, que es el tema general de la discusión. Concluiremos aquí viendo el pasaje: «El sabio revelará la verdad del Absoluto, y por ella conocerá al espíritu Inmutable» (Mu. Up. I, 2, 13), que este texto conduce al que es superior al inmutable. Se debe entender que no es sino el Inmutable, aquel del que se trata aquí, el que es la fuente de todas las cosas, que se distingue por no ser visible, etc. Éste era el tema del capítulo anterior.

Explicaremos en el siguiente *sūtra* por qué se dice que esa fuente inmutable es superior al Inmutable. Se aconsejan (en la *Upanisad*) dos clases de conocimiento, uno inferior y otro más elevado. Del inferior se ha dicho que incluye el *Rig-Veda* y otros textos. Se dice: «El conocimiento superior es aquel por el que se es consciente del Inmutable». Se afirma aquí que Él es el tema del más elevado conocimiento.

Si suponemos que el Inmutable que se distingue por ser invisible y por otras características parecidas es distinto de Dios, el conocimiento que se refiere a Él, no sería el más elevado. Puesto que se hace la distinción entre el conocimiento inferior y superior, según sus resultados, el primero conduce a una simple exaltación mundana y el último a la plenitud total. Y nadie podría suponer que se alcanzara la plenitud total por el conocimiento de la naturaleza. Además según este punto de vista de debate, habría que suponer que el ser superior estaría por encima de la inmutable fuente de todos los seres. Entonces se tendrían que adquirir tres conocimientos, mientras que el texto habla de dos.

Más adelante se hace referencia a que el conocer una cosa implica el conocimiento de todo según el pasaje: «¿Qué es aquello que, al conocerlo, se conoce todo lo demás?» (Mu. Up. I, 1, 3). Esto sólo tiene sentido si se refiere al Absoluto como el ser de todo y no a la naturaleza que sólo incluye lo inconsciente, al que experimenta separado de lo experimentado. El texto muestra además el conocimiento del Absoluto como tema principal en el pasaje: «Explicó a su hijo mayor Atharvan que el conocimiento del Absoluto es el fundamento de todo conocimiento» (Mu. Up. I, 1, 1). Y más adelante se afirma que de las dos clases de conocimiento el inferior y el superior, el superior es el que conduce a la comprensión del Inmutable, con lo que se demuestra que el conocimiento del Inmutable es el conocimiento del Absoluto.

Por otro lado, este último conocimiento no tendría sentido si el Inmutable que debe ser conocido a través de Él, no fuera el Absoluto. El conocimiento inferior de las obras, que comprende (lo enseñado en) el *Rig-Veda*, se menciona antes que el del Absoluto, con el simple propósito de glorificar este último. Así aparece en los textos en los que se habla de él (del conocimiento inferior) como nuevo *karma*. Como en: «Los que enseñan estas ceremonias, lo hacen por la fragilidad de la mayoría. Pero los necios que ensalzan esto como el bien supremo, están sujetos a las garras de la vejez y la muerte una y otra vez» (Mu. Up. I, 2, 7). Después de algunas observaciones sin importancia, el texto dice que aquel que se aleja del conocimiento inferior está preparado para el superior: «Un sacerdote (*brāhman*) puede renunciar y liberarse, después de haber examinado todos los mundos que habría conseguido por sus actos. Lo comprenderá con ayuda de esta verdad: «No se puede alcanzar nada eterno con lo que no es eterno. El que quiera comprender esto, que con el fuego del sacrificio en sus manos se acerque a un maestro que haya comprendido y viva en el Absoluto» (Mu. Up. I, 2, 12).

No tiene sentido recurrir a los ejemplos paralelos, la tierra y otras cosas inconscientes comparándolas con la fuente, el origen de todos los seres, y decir que debe ser inconsciente también. No es necesario que las cosas

que se comparan entre sí sean de la misma naturaleza. Estas cosas que se han comparado, como la tierra, son materiales, mientras que el origen de todos los seres nadie dirá que es material. Por estas razones, es invisible este origen y debe ser sin duda Dios.

Sūtra 22. *Los otros dos (el ser individual y la Naturaleza) no son (el Absoluto) porque tienen diferentes características.*

El origen de todos los seres es Dios. No lo son ni la naturaleza ni el ser individual. ¿Por qué? Por las distintas características que se mencionan. En primer lugar el texto descarta como origen de todos los seres el ser individual, por su naturaleza diferente. «Aquel espíritu no tiene cuerpo, es a la vez interior y exterior, no ha sido creado, carece de fuerza vital y de mente. Es puro y más elevado que aquello superior inmutable» (Mu. Up. II, 1, 2). Estas características no pueden pertenecer de ninguna manera al ser individual que por error se considera limitado por el nombre y la forma que marca la ignorancia. Este texto se refiere claramente al Ser, el tema de todas las *Upanisad*. En segundo lugar, el origen de todos los seres del que tratamos, se presenta como diferente de la naturaleza por: «Más elevado que lo superior inmutable» del mismo texto. Aquí el término «inmutable» quiere decir aquel ser que representa potencialmente los nombres y las formas, que contiene la parte más sutil de los elementos materiales, este ser que habita en Dios, del que es imagen, es una limitación superpuesta a Dios mismo. Es tan elevado que no tiene atributos porque él mismo es un atributo. La frase «más elevado que lo superior» expresa la diferencia entre este ser superior y el supremo Ser. Según esto no puede suponerse que se trata de un ser independiente, la naturaleza. No decimos que el origen de todos los seres está separado.

Se piensa que es la naturaleza, según la opinión normal, o se imagina que es de tal manera que no se opone a lo que dice la escritura cuando lo muestra como la causa sutil de todos los seres conocida con el término «lo inmanifestado», o «el estado latente de todos los elementos». Y este modo de verlo es aceptable. Viendo esta diferencia concluimos que Dios es el origen de todas las cosas. Y en el *sūtra* siguiente hay otra razón para concluir así.

Sūtra 23. *Y por la forma que presenta.*

Teniendo en cuenta el pasaje «Más elevado que el superior inmutable» anteriormente tratado, encontramos la creación de todas las cosas por la fuerza vital, en el pasaje: «De Él se originó la energía vital» (Mu. Up. II, 1, 3)

y la afirmación de la forma de todos los seres con este mismo origen: «El firmamento es su cabeza, sus ojos son el sol y la luna, los cuatro puntos cardinales sus oídos, su lenguaje los *Vedas*, el viento su aliento vital y su corazón el universo. De sus pies surgió la tierra, pues es en verdad el Ser interno de todas las cosas» (Mu. Up. II, 1, 4). La presentación de esta forma sólo puede referirse a Dios, no puede ser el ser encarnado porque no puede ser causa de esos efectos, debido a su falta de poder. Tampoco puede ser la naturaleza que no es el ser interno de todas las criaturas. Concluimos, por tanto, que el origen de todos los seres es Dios y no aquellos dos. Pero ¿de dónde se saca la conclusión de que la presentación de la forma se refiere al origen de todos los seres?, dice el opositor.

El vedantín responde: Por el tema general que consiste en la fuente de todos los seres en los textos «De Él surge la fuerza vital» o «Él es el Ser interno de todos los seres».

Cuando en la conversación normal un maestro comienza el tema general de la enseñanza con la frase: «Estudiad con él, pues conoce los *Vedas* a fondo», de hecho se refieren al mismo maestro. ¿Cómo se puede atribuir a una forma corporal el Ser, el origen de todos los seres?, *interviene el oponente.*

El vedantín da la respuesta siguiente: No es difícil. Es por su naturaleza. Se hace para mostrar que el origen de todas las cosas es el Ser y no para presentar una naturaleza corporal. Este caso es análogo a pasajes como: «Yo soy el alimento y soy el que toma el alimento» (Tai. Up. III, 10, 6). No obstante otros son de la opinión de que esto no se refiere a la fuente de todos los seres, sino a algo que ha sido creado. Por un lado, el pasaje: «De Él nace la salud, la mente y todos los órganos sensoriales, el espacio, el aire, la luz, el agua y la tierra como soporte de todo» (Mu. Up. II, 1, 3) habla de un conjunto de seres desde el aire a la tierra que han sido creados. Y un pasaje que encontramos más adelante dice: «De Él surge el fuego y Él es su combustible» (Mu. Up. II, 1, 5) y termina «Todas las hierbas y frutos de la tierra» (Mu. II, 1, 9).

¿Cómo puede expresarse al mismo tiempo una afirmación sobre la forma del origen de todo, en medio de estos pasajes? El que sea el ser de todo se tratará antes de terminar con la creación en el texto: «El espíritu en las acciones (*karma*) y el conocimiento (*Brahman*)» (Mu. Up. II, 1, 3) habla de un conjunto de seres desde el aire a la tierra que han sido creados. Y un pasaje que encontramos más adelante dice: «De Él surge el fuego y Él es su combustible» (Mu. Up. II, 1, 5) y termina «Todas las hierbas y frutos de la tierra» (Mu. II, 1, 9).

¿Cómo puede expresarse al mismo tiempo una afirmación sobre la forma del origen de todo, en medio de estos pasajes? El que sea el ser de todo se tratará antes de terminar con la creación en el texto: «El espíritu en las

acciones (*karma*) y el conocimiento (*Brahman*) (Mu. Up. II, 1, 10). La tradición habla del ser que tiene los tres mundos como cuerpo. *Hiranyagarbha* surgió primero, y al surgir fue el Dios de todos los seres. Él sostiene la tierra y el cielo. A esta divinidad hacemos nuestra ofrenda» (R. V. X. 121, 1). La expresión «surgió» es equivalente a «nació». Y en este texto leemos: «Es el primer ser encarnado, se le llamó el espíritu, es el que ordena todas las cosas. Es el Absoluto manifestado (*Brahmā*) que nació en un principio». Este ser creado (*Hiranyagarbha*) puede ser omnipenetrante, como energía vital, puede decirse que es el ser interno de todos los seres porque habita en todos como aliento vital. Si se acepta este punto de vista, la explicación del *sūtra* sería ésta: La forma de expresión en estos textos: «El espíritu es todo esto» (Mu. Up. II, 1, 10) se refiere a Dios.

Sūtra 24. *Vaiśvānara (es el Absoluto) por las calificaciones que se aplican a los dos términos (Vaiśvānara y el Ser).*

El *Chāndogya Upanisad* comienza así una investigación: ¿quién es nuestro Ser y qué es el Absoluto? (V, 11, 1). Y continúa: «Ahora recuerdas el Ser, Vaiśvānara. Hablemos de Él (V, II, 6). Después se dice que el cielo, el aire, la tierra, el agua, están relacionados por poseer cualidades como el dar la luz. Y después de la enseñanza (de Aśvapati) al colocar la cabeza, ojos, cuerpo, de Vaiśvānara, se lee en el texto: «Aquel que medita en el Ser de Vaiśvānara, conociéndole en un espacio limitado, identificándose con Él, aquel se alimenta de todos los mundos y en todos los seres. El cielo es la cabeza de este ser, el sol es su ojo, el aire su aliento vital, el espacio su cuerpo, el agua su vejiga, la tierra sus pies, el altar su pecho, sus cabellos la hierba del altar, el fuego (*gārhapatya*) su corazón, el fuego (*anvāhāryapacana*) su mente y el fuego (*ahavanīya*) su boca (Ch. Up. V, 18, 1-2).

Aquí surge esta duda: ¿Tendremos que entender el fuego gástrico o el fuego elemental, con el término Vaiśvānara? ¿Es la divinidad que preside sobre lo más elevado o es el ser encarnado, o el Ser supremo? ¿Qué origina esta duda? La circunstancia de que el término señalado se ha empleado generalmente como fuego gástrico, fuego elemental y como la divinidad de lo último; mientras que el Ser es un término que se aplica tanto para el ser individual como para el Ser supremo. Por eso se duda sobre qué palabra aceptar y cuál rechazar. ¿Cómo será la conclusión de esto?

El oponente dice que es el fuego gástrico porque en algunos pasajes nos encontramos con esa palabra en ese sentido especial, por ejemplo en el texto: «Agni Vaiśvānara es el fuego interior del Ser humano, por el que se digiere el alimento» (Br. Up. V, 9). También el término puede querer decir

fuego en general, pues se usa en ese sentido en: «Para todo el mundo, los dioses lo han hecho como símbolo del día (R. V. 10, 88, 12). Y en tercer lugar también puede referirse a la divinidad, cuyo cuerpo es el fuego, porque encontramos algunos pasajes que indican eso: «Pongámonos bajo la protección de Vaiśvānara, pues es el rey de todos los seres y el que otorga la gracia» (R. V. I, 98, 1). Estos pasajes pueden aplicarse a una entidad con poder y otros atributos parecidos. Quizá puede argumentarse en contra de lo precedente, diciendo que la palabra Vaiśvānara se usa en relación con el término «ser» y que éste se usa en el texto introductorio solamente en «¿Quién es nuestro ser? ¿Qué es el Absoluto?» Vaiśvānara debe entenderse en un sentido nuevo, es decir, en armonía con el término «ser».

El oponente vuelve a responder entonces: Supongamos que Vaiśvānara es el ser encarnado, pues el ser que experimenta se encuentra cerca del fuego (del cuerpo). Con él la característica expresada de limitación espacial es posible porque está limitado por su condicionamiento al cuerpo. En cualquier caso, es evidente que la palabra Vaiśvānara no se refiere a Dios.

A esto respondemos lo siguiente, dice el vedantín: Esa palabra se refiere realmente a Dios, porque las dos palabras empleadas se usan para calificar cosas específicas. Aunque el término «Ser» y el de Vaiśvānara, tienen varios significados, este último se refiere a Dios. Encontramos también otra diferencia por la que concluimos que ambos términos se refieren aquí al Ser supremo únicamente. En el pasaje «Del Ser, Vaiśvānara... la cabeza es el cielo, etc.» está claro que la referencia es al Ser supremo, por tener un cielo. Cuando Él ha entrado en un estado diferente (el estado de ser del mundo, dividido en tres pares), se presenta de hecho, para meditar como el Ser interior de todo. Se puede representar al Absoluto de esta manera, porque es la causa de todo, pues como causa contiene virtualmente todos los estados que pertenecen a sus efectos, el mundo celestial y demás. Todos pueden considerarse como miembros del Ser supremo. Además el que la escritura afirme que habita en todos los mundos, como en el pasaje: «Se alimenta de todos los mundos y en todos los seres», solamente puede ocurrir si se refiere al Ser supremo.

Lo mismo puede aplicarse cuando se dice que todos los males de aquel que comprende quedan eliminados: «Entonces todos sus males se extinguen» (Ch. Up. 5, 24, 3). Y en el principio del capítulo nos encontramos con las palabras «Ser» y «Absoluto», «¿Quién es nuestro Ser? ¿Qué es el Absoluto?» (Ch. Up. V, 11, 1). Estos signos sólo señalan al Ser supremo y es a lo único que puede referirse el término Vaiśvānara.

Sūtra 25. *Lo que describe la Tradición (la forma del Ser supremo) es una señal que indica (el significado que se está estudiando aquí).*

Lo que significa Vaiśvānara es el Ser supremo. Por eso la tradición le atribuye sólo una forma, que consiste en el mundo celestial. El ombligo es el espacio, sus pies la tierra, sus ojos el sol, sus oídos las regiones. La forma que se describe en la tradición nos permite suponer un pasaje de la revelación (*Smriti*) y constituye una suposición, un signo indicativo de la palabra Vaiśvānara que designa a Dios. Aunque el pasaje de la tradición contiene una alabanza, en la forma en la que aparece, no es posible a menos que se apoye en un pasaje védico.

Se pueden señalar también otros textos que están en relación, como el siguiente: «Aquel cuya naturaleza es inescrutable, que es el Creador de todos los seres, del que los sacerdotes dicen que el cielo es su cabeza, su piel, el espacio, el sol y la luna sus ojos, sus oídos las regiones del mundo y la tierra sus pies».

Sūtra 26. *Si se dice que Vaiśvānara no es (el Absoluto) porque la palabra que se usa se refiere al fuego gástrico y por eso está dentro, decimos que no es cierto, porque las instrucciones para concebir (al Absoluto) no pueden aplicarse a otro. Y también porque se le menciona como un espíritu* (Purusa).

Surge la siguiente objeción: No puede ser el Ser supremo Vaiśvānara porque la palabra se usa para otros efectos y porque reside dentro. El uso establecido asigna además a esta palabra un sentido diferente. Según el término «fuego» en el texto: «Este fuego es Vaiśvānara» (Ś. B. X, VI, 1, 12). Cuando se habla de otros efectos, se refiere el texto a los tres fuegos que están contenidos en Él. Además el pasaje: «Por lo tanto el primer alimento que un ser humano puede tener, debe ser ofrecido» (Ch. Up. V, 19, 1). Se menciona aquí el fuego como lugar para las ofrendas. Por estas razones, tenemos que comprender que Vaiśvānara debe entenderse como el fuego estomacal. Por otro lado, la escritura dice que habita en el interior: «Él sabe que ese espíritu (*Purusa*) habita en el interior del Ser humano». Una vez más puede aplicarse este texto al fuego gástrico. Respecto a la información que se desprende del pasaje: «Su cabeza es el cielo» (Ch. Up. V, 18, 2) debe entenderse que Vaiśvānara es el Ser supremo. Y preguntamos: ¿Cómo es que esas especificaciones, estando de acuerdo con las dos interpretaciones, se refieren sólo al Ser supremo y no al fuego gástrico? Más aún pode

mos creer que se trata del fuego elemental, que habita dentro y fuera, por aquello de que el fuego está también en relación con el mundo celestial. Entendemos según el verso: «Aquel que con su luz se ha expandido por el cielo y la tierra, en las dos mitades del mundo y en la atmósfera (R. V. Sam. X, 88, 3). También, al tener por miembros al mundo celestial, y teniendo en cuenta su poder, puede atribuírsele a esta divinidad que tiene el fuego elemental por cuerpo. Por tanto no es Vaiśvānara el Ser supremo.

El vedantín responde ante esto: Vuestras afirmaciones no tienen fundamento. Por las razones ya citadas como el «uso del término» la tesis del Ser supremo no puede ser refutada. ¿Por qué? Porque la percepción se ha enseñado de esta manera: Los pasajes señalados muestran que la percepción del Ser supremo está en el fuego gástrico. Y textos como «Medita en la mente como el Absoluto» (Ch. Up. III, 18, 1) enseñan además que el objeto de percepción es el Ser supremo, porque tiene el fuego gástrico llamado Vaiśvānara, como condicionamiento limitativo. Esto se ve en pasajes como: «Aquel que está identificado con la mente, que tiene la fuerza vital como su cuerpo, y cuya forma es luz (Ch. Up. III, 14, 2).

Si el objetivo de estos pasajes fuera el hacer afirmaciones que no estuvieren en relación con el Ser supremo, sino simplemente con el fuego gástrico, no se podría entender lo que el texto: «Su cabeza es el cielo» quiere decir. Tampoco se podría entender si fuera el espacio, la divinidad del fuego o el fuego elemental. Lo demostraremos en el siguiente *sūtra*. Si se refiriese al simple fuego gástrico, no se podría decir que está dentro del Ser humano, ni que es un espíritu. Pero, de hecho, los seguidores de Vājasaneya hablan de él, se refieren a él en sus textos sagrados, como un espíritu: «Este fuego Vaiśvānara es el espíritu (*Purusa*). El que le conoce toma el aspecto del espíritu y reside dentro del espíritu (Ś. B. X. 6, 1, 11). Pero, por otro lado, el Ser supremo que es el Ser de todo puede muy bien ser ambos, espíritu y residente en el espíritu. Esta última parte del *sūtra* quiere decir que Él tiene la apariencia del espíritu. El significado es el siguiente: si se pensara que sólo se trata del fuego gástrico se podría decir que habita dentro del ser humano pero no con la apariencia del ser. Pero los vājasaneya se refieren a Él como a quien tiene la apariencia del espíritu. «Conocido con la apariencia del espíritu y residiendo dentro de ese espíritu». Por la expresión «con la apariencia del espíritu» se da a entender en el contexto que se habla de los miembros, el cielo como cabeza, la tierra como pies, en su aspecto divino y en el aspecto humano, corporal, al decir que está apoyado en la barbilla del devoto.

Sūtra 27. *Por esas mismas razones Vaiśvānara no es la deidad (del fuego) ni el elemento (fuego).*

No aceptamos que la imaginaria atribución de los miembros que el pasaje «la cabeza misma es fuego» (Ch. Up. V, 18, 1) contiene pueda aplicarse al fuego elemental que está en relación con el cielo según los versos anteriores. Ni tampoco a la divinidad cuyo cuerpo es fuego, por su poder. Y explicamos por qué: ya se ha dicho que Vaiśvānara no es ni la deidad ni el elemento fuego, pues al fuego elemental que es sólo calor y luz no se le puede atribuir el cielo como cabeza, porque un efecto no puede ser el ser de otro efecto. Una vez más, al cielo no se le puede atribuir la cabeza de la deidad del fuego, a pesar del poder de este último. Por un lado no es causa (sino simple efecto) y por otro lado, su poder depende del Ser superior. Además se mantiene esta objeción: no se le puede aplicar el término «ser».

Sūtra 28. *Según Jaimini no hay contradicción incluso para la meditación directa (si por Vaiśvānara se entiende el Absoluto).*

Anteriormente (en el *sūtra* 26) se ha dicho que Vaiśvānara es el Ser supremo en quien se debe meditar teniendo el fuego gástrico por su manifestación externa o por su condicionamiento limitativo. Se acepta esta interpretación con la diferencia de la circunstancia de habitar en el interior. El maestro Jaimini opina, sin embargo, que no es necesario recurrir a una manifestación externa o limitación y que no hay objeción para asignar el pasaje a la adoración directa del Ser supremo.

Pero el oponente interviene diciendo: Si rechazáis la interpretación que se basa en el fuego gástrico, os oponéis a que Vaiśvānara habita en el interior y a las razones que se basan en ello (*sūtra* 26).

A esto responden los vedantinos: de ninguna manera nos oponemos a que Vaiśvānara habita en el interior. Porque el pasaje: «Él le conoce con la apariencia del espíritu y habitando dentro de él» (Ś. B. X, VI, 1, 11) no se refiere a ningún fuego gástrico, pues ni es el tema general ni se ha mencionado expresamente antes. ¿A quién se refiere entonces? Se refiere al tema de discusión siguiente: es como el espíritu humano (el Ser superior) e imaginariamente se le encuentra con los miembros del Ser humano, desde la parte superior de la cabeza a la barbilla. Por lo tanto el texto dice: Él le conoce como al espíritu del ser humano y habita en su interior, como decimos que una rama vive en el árbol.

También podemos adoptar otra interpretación y decir que al Ser

superior se le ha representado después como semejante al ser humano en cuanto a sus limitaciones, a su naturaleza humana. El pasaje anterior señalaba: «Él sabe que habita en el interior del espíritu humano». Habla del mismo Ser superior como testigo (*sākshin*), es decir, como el Ser puro sin condiciones limitativas.

Considerando el contexto, se ha demostrado que al Ser superior se le atribuye de una u otra manera el término Vaiśvānara en el pasaje. Se debe explicar esta palabra, bien como: «Aquel que es todo y es el ser individual» o bien como «Aquel a quien los seres pertenecen» (en cuanto que él es su creador y su guía). Finalmente como el fuego y como lugar de ofrendas al Ser supremo, se puede representar la respiración, pues es el ser de todo.

Pero interviene el oponente, si se supone que Vaiśvānara es el Ser supremo, ¿cómo puede decir la escritura que «se mide con un palmo»?

Entraremos ahora a explicar esta dificultad, *contesta el vedantín.*

Sūtra 29. *Teniendo en cuenta la manifestación, según opinión de Āśmaralhya (al Ser se le otorga un espacio limitado).*

Aunque transciende toda limitación, el Ser supremo se manifiesta según la medida de un palmo. Es decir, se manifiesta especialmente, en beneficio de los devotos, en algunos lugares específicos como en el corazón y otros, donde se le pueda percibir.

De ahí que, según la opinión del maestro Āśmarathya, cuando el pasaje de la escritura dice de él que mide un palmo, se puede referir al Ser supremo.

Sūtra 30. *Teniendo en cuenta que se le pueda evocar (en la meditación), en opinión de Bādari (se habla del Ser como si estuviera en un espacio limitado).*

Puede decirse que el Ser supremo está limitado por el espacio o el tiempo si se medita con la mente que está unida al corazón limitado espacial y temporalmente. Lo mismo que a los granos de cebada que se miden con *prastha*, se les llama así. Se acepta que los granos de cebada tienen cierta medida que se hace manifiesta al seleccionarlos con la medida. Mientras que del Ser no hay una medida que se manifieste para el corazón. Incluso la evocación (del Ser por medio de la mente) puede aceptarse con el recuerdo. Esto tiene cierta base, por el pasaje de la escritura que dice que Él está medido por un lapso de tiempo. También puede interpretarse el *sūtra* así: El ser,

aunque realmente no está medido por el tiempo, puede ser evocado al meditar en Él, como si lo estuviera. Así el pasaje tiene un sentido correcto.

Entonces el texto que dice que está medido por un palmo, según la opinión del maestro Bādari, puede referirse al Ser Supremo, teniendo en cuenta la evocación meditativa.

Sūtra 31. *A causa de la identificación ilusoria (se puede llamar al Ser supremo —*Prādasamātra*—, el que está en el espacio del corazón) según dice Jaimini. Por eso lo afirma la escritura.*

Se puede considerar que el texto que dice que Él está contenido en un espacio pequeño, se apoya en un conjunto de ilusiones. ¿Por qué? Porque el pasaje del *Brāhmana* que trata del mismo tema considera iguales al cielo y la tierra y demás miembros de Vaiśvānara. Y se presenta el Ser del mundo dividido en tres partes en relación con ciertas partes de la estructura humana, como las comprendidas entre la parte superior de la cabeza y la barbilla. Por eso habla de la identidad imaginaria de Vaiśvānara con algo «cuya medida es un palmo». Leemos ahí: «Verdaderamente los dioses le alcanzaron conociéndole como si estuviera limitado en el espacio». Ahora te hablaré de ellos (sus miembros) como identificándole (a Vaiśvānara) con aquel cuya medida es un palmo. Así dijo, señalando la parte superior de la cabeza. «Esto es lo que permanece por encima (como el mundo celestial) (como la cabeza) de Vaiśvānara». Señalando los ojos dijo: Esto es lo que tiene buena luz (como el sol) (como el ojo) de Vaiśvānara. Señalando la nariz dijo: Esto es lo que se mueve en varias direcciones (como el aire) (como la respiración) de Vaiśvānara. Señalando la saliva en la boca dijo: Ésta es la riqueza (como el agua en la vejiga) de Vaiśvānara. Señalando la barbilla dijo: Ésta es la base (como los pies) de Vaiśvānara. Aunque en el *Vājasaneya brāhmana* se considera el cielo como lo que permanece por encima y el sol como el que tiene luz, mientras que en el *Chandogya*, muestra al cielo como poseedor de luz y al sol como si fuera multiforme. Esta diferencia no interfiere con la unidad de interpretación porque ambos textos usan el término igual. Y porque todas las ramas de los *Vedas* insinúan lo mismo.

El maestro Jaimini considera que el sentido de limitación, dado antes al término, se apoya en la identificación ilusoria como la explicación más lógica.

Sūtra 32. *Y los seguidores de Jābāla lo enseñan (al Ser Supremo como objeto de meditación) en ese pequeño espacio (entre la parte superior de la cabeza y la barbilla).*

Los jābālas dicen en sus textos que el Ser supremo es el intersticio entre la frente y la barbilla. El Ser infinito, inescrutable, habita en el ser no liberado, ¿dónde habita este ser? En medio del *Varanā* y del *Nāsī*. «¿Qué es este *Varanā*? y ¿qué es este *Nāsī*?» (Jā. Up., 2). La etimología del primer término es aquello que desvía todo el mal efectuado con los sentidos. Y la del término *nāsī* es lo que destruye todo el mal hecho con los sentidos. Continúa más adelante: ¿Dónde está situado? Allí donde se unen las cejas y la nariz. Éste es el punto de unión del cielo (representado por la parte superior de la cabeza) y el otro (el terminal, representado por la barbilla) (Jā. Up. 1). Parece que el atribuir al Ser supremo la medida de un palmo es apropiado. Se le llama el Ser interno de todo. Como tal se le mide directamente y es conocido por todos los seres vivos. También puede explicarse la palabra así: «Él está próximo a todo» (como ser interno) y al mismo tiempo es inconmensurable (como ser infinito). Pudiera querer decir también que el ser superior, como causa del mundo, crea la diversidad del universo. Por todo ello se prueba que Vaiśvānara debe ser el Ser supremo.

LA MORADA DEL CIELO Y LA TIERRA ES EL ABSOLUTO

Sūtra 1. *La morada del cielo, la tierra, es el Absoluto teniendo en cuenta el término «por sí mismo».*

Leemos en una *Upanisad*: «Conoce a Aquel en quien el cielo, la tierra, el firmamento, la mente y todas las fuerzas vitales están en un sólo hilo, como el verdadero ser y abandona las demás charlas. Él es el puente único hacia la inmortalidad» (Mu. Up. II, 2, 5). Surge aquí la duda de si la morada, internamente relacionada con la frase del cielo, en la que aquéllos están tejidos, es el Absoluto u otra cosa.

El oponente sostiene que es algo diferente, pues en la expresión «Él es el puente único hacia lo inmortal» se sabe por experiencia que un puente presupone otro lado diferente al que él conduce. Pero es imposible asumir algo diferente que transcienda lo Absoluto al que se llama escritura: «Sin fin, sin otra orilla más allá» (Br. Up. II, 4, 12). Si pensamos que la morada es algo diferente al Absoluto, tenemos que suponer que es *Pradhāna* a quien se conoce por la escritura revelada. Es la causa primordial, y podría decirse que es la morada general, o también podría ser el aire el que se conoce por la escritura, del que se ha dicho: «El aire es aquel hilo, Gautama. Por el aire como por el hilo, éste y el otro, todos los seres están enlazados» (Br. Up. III, 7, 2). Aquello es el soporte de todo. También podría ser el ser encarnado, porque es quien experimenta y puede considerársele como morada en relación con los objetos experimentados.

El vedantín argumenta así ante este punto: Se ha dicho: «El mundo

formado por cielo, tierra». En ese pasaje se habla de algo que tiene que ser la morada del Absoluto.

¿Por qué? Teniendo en cuenta la palabra «por sí mismo», que es lo mismo que decir la palabra «ser», ya que nos encontramos con esa palabra, este término sólo se entiende adecuadamente si se interpreta como el Ser supremo y no como algo diferente.

También en ocasiones se habla del Absoluto en la tradición como la morada general por sus propios términos (es decir, por los términos que designan correctamente al Absoluto) como por ejemplo aquí: «Todas estas criaturas tienen su origen y su morada en el Ser y descansan en Él» (Ch. Up. VI, 8, 4). En los pasajes que siguen al que tratamos se glorifica al Absoluto con sus propios nombres: «El espíritu es todo esto, las ofrendas, las austeridades, es el Absoluto el supremo inmortal» (Mu. Up. II, 1, 10) y «Aquel Absoluto inmortal está delante, detrás, a la izquierda y a la derecha» (Mu. Up. II, 2, 11).

Esto está en relación con la morada y lo que mora en ella. Y coordina con lo que expresa el pasaje: «Todo es el Absoluto» mencionado antes. Y hace sospechar la variada naturaleza de la expresión «Absoluto». En el caso del árbol que consta de diferentes partes, de las que distinguimos las ramas, el tronco y la raíz. Para eliminar esta sospecha el texto afirma en este pasaje que tratamos: «Conócelo sólo a Él como el Ser». El sentido de este texto es: no se debe conocer al Ser como múltiple, calificándolo por el universo de efectos. Con el verdadero conocimiento puedes disolver ese universo de efectos que no es más que un simple producto de la ignorancia y comprender que el Ser uno que es la morada de todo, tiene una forma. Cuando alguien dice «Trae aquello en lo que se asienta Devadatta», solamente proporciona la silla; la persona a quién se dirige la petición trae la morada de él no a él mismo. Por eso el pasaje: «Reconócelo a Él solo como el Ser», muestra que el objeto que se va a conocer es el único ser que es la morada de todo y tiene una forma.

Otro pasaje de las escrituras reprueba a aquel que cree en el mundo ilusorio de efectos: «De muerte en muerte va quien ve alguna diferencia» (Ka. Up. II, 4, 11). La afirmación de coordinación que se hace en la frase: «Todo es el Absoluto», conduce a disolver (la concepción equivocada de la realidad). Es multiforme por esencia el mundo y no aquel Absoluto. La uniformidad (de la naturaleza del Absoluto) se afirma expresamente en otros pasajes como el que sigue: «Como un pizca de sal no tiene dentro ni fuera, y toda ella tiene sabor, de la misma manera aquel Ser no tiene interior ni exterior porque es sólo una masa de conciencia» (Br. Up. IV, 5, 13).

Por todas estas razones, la morada del cielo, de la tierra, es el Supremo Absoluto. Contra la objeción que hace referencia al texto del puente y dice que un puente necesita otro lado, hay que entender por morada del cielo y

la tierra otra cosa que no es el Absoluto. Señalamos aquí que la palabra «puente» tiene un significado afín a aquello de que se habla. Un puente sostiene. No hay que pensar que tiene otro lado. De ninguna manera debemos asumir que este puente es normal, construido con arcilla y madera. Ya que la palabra *setu* (puente) deriva de la raíz *siñ* que significa «pegar» y da la idea de sujetar uniendo, está implicada también la idea de sostener más que la de estar conectado con algo más allá.

En relación con la opinión de otro comentador, la palabra «puente» no ensalza la morada del cielo ni de la tierra, sino más bien el conocimiento del ser que está realzado en la frase precedente: «Conócelo sólo a Él como al Ser». Y el abandono que se aconseja en: «Abandona las demás charlas», como el medio para obtener la inmortalidad. Se explica que sea el puente para la inmortalidad.

Según esto debemos dejar de lado el que por la palabra «puente», se entienda como morada del cielo y la tierra algo que no sea el Absoluto.

Sūtra 2. *A causa de la instrucción que se ha establecido (en las escrituras) para el liberado.*

Debe entenderse que el Absoluto es la morada del cielo, tierra, por la meta que debe alcanzar el liberado. La concepción del cuerpo y otras cosas que no son en verdad, por identificación se toman por el Ser a causa de la ignorancia. De ahí brotan los deseos de bienestar corporal y el rechazo a lo que pueda dañar al cuerpo. De ahí surge también el miedo y la confusión cuando observamos que algo amenaza destruirlo. Todo esto ocasiona una serie sin fin de males familiares para todos.

Por otra parte, aquellos que se han liberado de la ignorancia, del deseo y de la aversión tienen que ir a la morada del cielo y la tierra, el tema de estos razonamientos.

¿Cómo se establece esto? Se ha afirmado: «Se rompen las cadenas del corazón todas las dudas se resuelven y se disuelven las acciones cuando se contempla a Aquel que incluye lo más elevado y lo más bajo» (Mu. Up. II, 2, 8). Más adelante leemos: «Como los ríos que fluyen y acaban disolviéndose en el mar al perder su nombre y su forma, el sabio liberado también de forma y nombre alcanza el Espíritu que ilumina por sí mismo y está por encima de lo más elevado» (Mu. Up. II, 2, 8).

Al que recurren los liberados es al Absoluto. Y se le conoce en otros pasajes de la escritura como: «Cuando todos los deseos que estaban en su corazón, se han deshecho, el mortal se hace inmortal y llega al Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 7). Pero no se sabe por ninguna fuente que los liberados recurran a la naturaleza o a otras entidades parecidas. Además por el texto

en el pasaje: «Conócelo sólo a Él... y abandona las demás charlas» (Mu. Up. II, 2, 5) parece que conocer el cielo y la tierra está en relación con el abandono del lenguaje. Una condición que de acuerdo con otro pasaje de la escritura se alcanza con el conocimiento del Absoluto. «El sabio *brāmana* después de haber descubierto al Absoluto debe permanecer en esa sabiduría. No debe pensar ni usar muchas palabras que sólo sirven para cansar la lengua» (Br. Up. IV, 4, 21). Por esto la morada del cielo y la tierra es el Absoluto.

Sūtra 3. *No podemos suponer que (la morada del cielo y la tierra) sea (la naturaleza) porque ninguna palabra la nombra.*

Se han mostrado razones a favor del Absoluto (como morada del cielo...) pero no hay razones para que no pueda ser otro Ser. Por eso el *Sūtrakāra* dice que aquel que se había supuesto, la naturaleza que mantiene la tradición sankhya, no se puede aceptar como morada. ¿Por qué? Porque no se le nombra. El texto sagrado no contiene ninguna palabra que insinúe a la naturaleza, que no es consciente, donde se trata de la causa o morada de todo. Mientras que términos como: «Aquel que percibe todo y conoce todo» (Mu. Up. I, 1, 9) apuntan a un ser consciente, opuesto esencialmente a la naturaleza. Por esta misma razón, no se puede aceptar tampoco que sea el aire la morada.

Sūtra 4. *Tampoco el ser individual puede ser (la morada del cielo y la tierra).*

Aunque las características de identidad e inteligencia pertenecen al ser consciente, la omniscencia y otros atributos parecidos, no le pertenecen, pues su conocimiento está limitado por la superposición. Por eso tampoco se puede aceptar al ser individual como morada del cielo y la tierra. Además no hay palabras que lo indiquen. Atribuirle esa morada al ser individual no es apropiado porque está limitada y no es, por tanto, omnipresente. Y no se puede aceptar que el ser sea morada por la razón que viene a continuación:

Sūtra 5. *Y porque se menciona una diferencia (entre el ser individual y la morada).*

El pasaje: «Conócele a Él solo como el Ser» implica una diferencia entre el objeto de conocimiento y el conocedor. Aquí el ser individual como ser que está anhelando la liberación, es el conocedor y el Absoluto, por tanto, se representa como objeto de conocimiento, al asignarle la palabra «Ser». Se

comprende que sea morada del cielo... Por el razonamiento que sigue, tampoco puede aceptarse al ser como esta morada.

Sūtra 6. *En razón al tema tratado.*

El Ser supremo constituye el tema, el motivo (de todo el capítulo) como vemos en el pasaje: «Señor: ¿qué es Aquello que cuando se conoce todo lo demás se conoce? (Mu. I, 1, 3). En este pasaje se afirma que el conocimiento de todo depende del conocimiento de una sola cosa. Pues todo esto (todo lo que vemos) se conoce si se conoce al Absoluto, al Ser de todo. Pero no si se conoce sólo el ser individual. Lo que sigue es otra razón para apoyar esto.

Sūtra 7. *Por (dos condiciones): La posición de simple presencia y (la experimentación) o el «comer» (la primera es característica del Ser supremo, la segunda del ser individual).*

Refiriéndose a quien es morada, dice el texto: «Dos pájaros amigos inseparables» (Mu. Up. III, 1, 1). Este pasaje describe dos estados distintos, el de simple presencia y el de participar comiendo. En la frase: «Uno de ellos come el fruto de distintos sabores» entendemos que es consecuencia del apego a los resultados de las acciones. Y en: «El otro mira sin comer» se describe la condición de pura presencia inactiva. Los dos estados descritos, el de la presencia y el de la experimentación, muestran que se hace referencia al Ser divino y al alma individual. Es adecuado afirmar que Dios está separado del ser individual, si el pasaje sobre la morada... se refiere también a Dios, pues únicamente en este caso habría continuidad de tema. Cualquier otra suposición en el segundo pasaje acerca de algo no relacionado con el tema general no sería necesaria aquí. Pero puede objetarse que en el segundo pasaje se hace una exposición innecesaria que representa al ser individual separado de Dios.

El vedantín dice no es así. En ninguna parte la escritura pretende hacer afirmaciones sobre el ser individual. No debemos suponer que el objeto de la escritura sea la experiencia normal del ser que está unido a los órganos internos en los diferentes cuerpos, y también a otras superposiciones limitativas. Todos saben que es aquel quien actúa y experimenta. Sin embargo, Dios, del que la experiencia corriente no dice nada, es el que hay que considerar como tema preferente en todos los pasajes de las escrituras. No podemos por tanto asumir que algún pasaje se refiera a Él por casualidad.

El texto: «Dos pájaros...» habla de Dios y del ser humano (B. S. I, 2, 11).

Teniendo en cuenta la interpretación dada en el *Paingi Upanisad* (I, 2, 11) se comprende que el verso se refiere al órgano interno[1], al intelecto y al ser individual. No a éste y a Dios. Incluso entonces no habría contradicción entre esa hipótesis y el ser individual que no es morada... ¿Por qué es así? Porque aquí en este *sūtra* y los que le preceden inmediatamente se niega que el ser, debido a su imaginada conexión con el órgano interno y otras superposiciones limitadoras, tenga existencia separada en cuerpos separados. Análogo a la división del espacio universal en espacios limitados, como el de dentro de una vasija. Eso es la morada.

Ese mismo ser, que por otro lado existe en todos los cuerpos, si no se tuvieran en cuenta las superposiciones limitativas, no es otra cosa que el Ser supremo. Igual que los espacios que están dentro de las vasijas, si se dejaran a un lado los condicionamientos que lo limitan, se fundiría en el espacio total. Por eso el ser individual es, sin ninguna duda, morada, pues en realidad no se la puede separar del Ser supremo. No es morada solamente cuando se imagina unida al órgano interno. De ahí se deduce que el Ser supremo es la morada. También se llegó a esta conclusión en B. S. I, 2, 21, pues en el pasaje que se refiere al origen de todos los seres, en este *sūtra* señalado, nos encontramos con la expresión: «En el que el cielo, tierra y firmamento están tejidos». Aquí se vuelve otra vez a este tema para elaborarlo más.

EL INFINITO, EL SER SUPREMO

Sūtra 8. *Bhūman (es el Absoluto) porque se ha hablado de él como superior al estado de sueño profundo. (Más allá de la energía* [prāna] *vital que se da incluso ahí.)*

En la *Upanisad* se dice: «(Sanatkumāra dice): "El infinito (*Bhūman*) se descubre en el interior". (Narada dice): "Señor, estoy ansioso de comprender el infinito". Y Santkumāra contesta: "Éste es el infinito en el que no se ve nada más, no se oye nada más, no se conoce nada más. Y esto es lo finito donde se ve algo más..."» (Ch. Up. VII, 23-24).

Surge aquí la duda de si la palabra *bhūman* que significa «infinito», «plenitud» como se dice en la tradición, es la energía vital o el Ser supremo.

1. El órgano interno (*antahkarana*) es la mente que está integrada por *manas* o mente sensorial, *chitta* conciencia hereditaria o memoria y *budhi*, mente intuitiva y abstracta, inteligencia. Y también pertenece al órgano interno la conciencia de Yo (*ahamkāra*) o sentido de individualidad.

La tradición habla de este término que se usa para dar un sentido de abstracción. Como plenitud se muestra en el texto: «La energía vital es más grande de lo que se puede esperar» (Ch. Up. VII, 15, 1). Por otro lado, al principio del capítulo donde se habla del tema general nos encontramos con este pasaje: «He oído de personas como tú que quien descubre el Ser transciende el dolor. Y yo estoy sufriendo. Ayúdame a superar este dolor» (Ch. Up. VII, 1, 3). Aquí *Bhūman* sería el supremo Ser. ¿Cuál de las dos alternativas se debe aceptar?

El oponente sostiene que *bhūman* es la energía vital (*prāna*). Ya que no hay después cuestiones y respuestas sobre lo que es. Mientras que reconstruimos otras como: ¿hay algo más importante que el nombre? (Ch. Up. VII, 1, 5) y la respuesta de Sanatkumāra es: «El lenguaje». Una cadena de preguntas y respuestas que van desde el nombre hasta *prāna*, la energía vital. ¿Y más allá de la energía vital? No se habla de algo que sea mayor que ella. El texto afirma que la energía vital es más que todos los seres que van desde el nombre hasta la esperanza. De quien conoce la energía vital se dice en el texto: «¿Tú has superado a todos en tu discurso?». Él podría decir: «Sí, los he superado». Pero no lo dice. El que realiza la energía vital tiene el poder de superar todos los demás como se ha dicho: «Esta persona verdaderamente ha superado a todos en su discurso, supera a todos con ayuda de la verdad». Y sin descartar la energía vital (*prāna*), lo Infinito (*bhūman*) entra en la cadena de la verdad. Por eso queda claro que el texto se refiere a la energía vital como lo Infinito (*bhūman*).

Pero si se interpreta así, ¿cómo se explicaría el texto: «Aquello en lo cual no se ve nada más» (Ch. Up. VII, 24, 2) con el que se caracteriza al Infinito?

El oponente responde: Como en el estado de sueño profundo observamos la cesación de toda actividad como el ver, etc., pues los órganos se fusionan con la energía vital. Como se muestra en el pasaje: «Donde no se ve nada más». También otro pasaje de las escrituras lo describe: «Él no oye, no ve, etc.» (Pras. Up. IV, 2). El estado de sueño profundo se describe como aquel en el que la actividad de todos los órganos cesa. En ese estado la energía vital con sus cinco modificaciones, continúa despierta («los fuegos de los *prānas* están despiertos en esa ciudad»). Esto muestra que la energía vital ocupa la posición principal en el estado de sueño profundo. También aquel pasaje que habla de la plenitud de *bhūma*: «El *bhūma* es plenitud» (Ch. Up. VII, 23) puede armonizar con nuestra explicación porque el *Praśna Upanisad* dice que hay plenitud al estar en sueño profundo: «Entonces aquella divinidad no tiene sueños, y en ese momento surge la plenitud en su cuerpo» (Pra. Up. IV, 6). También la afirmación «El infinito (*bhūman*) es inmortalidad» (Ch. Up. VII, 24, 1) puede referirse igualmente a la energía

vital, pues otro pasaje de la escritura dice: «La energía vital (*prāna*) es inmortalidad» (Kau. Up. III, 2).

Pero hay una objeción: ¿Cómo puede estar de acuerdo el punto de vista que presenta al Infinito como la energía vital, con el principio del capítulo, en el que el conocimiento del Ser se muestra como el tema general: «Aquel que conoce el Ser, transciende el sufrimiento»?

El oponente responde que por «Ser» se entiende aquí la energía vital. El pasaje siguiente dice: «La energía vital es padre, es madre, hermano, hermana, es el maestro, la energía vital es el Absoluto» (Ch. Up. VII, 15, 1). Donde se la representa como el Ser de todo. Además el pasaje: «Como los radios de una rueda descansan en el carro, de la misma manera todo esto descansa en la energía». Aquí se declara que *prāna* es el Ser de todo. Por eso puede imaginársele bajo la forma de *bhūman*, de infinitud. Por tanto *bhūman* es la energía vital.

Ante esto el vedantín responde de esta manera: El Infinito, *Bhūman*, sólo puede ser el Ser supremo. ¿Por qué? Porque teniendo en cuenta la plenitud, la palabra *samprasāda* o plenitud se refiere al estado de sueño profundo. Por la etimología de la palabra se puede llegar a esta conclusión. Y en el *Brihadāranyaka Upanisad* se habla de los estados de vigilia y de sueño (IV, 3, 15-17). En el estado de vigilia se considera a *prāna* como un estado de gran serenidad, se acepta con el significado de *samprasāda*.

Por eso el sūtra *quiere decir*: Teniendo en cuenta la información dada con respecto al infinito (*bhūman*) y después la información dada sobre la energía vital, si el *bhūman* fuera la energía vital sería extraño mencionar algo sobre Él, independiente de los hechos de la energía vital. En estos pasajes no nos encontramos tampoco con ninguna afirmación sobre el nombre posterior a la mención hecha anteriormente. Es decir, el texto no dice: «El nombre es más que el nombre». Pero después de decir algo sobre el nombre se hace una afirmación sobre el lenguaje que es diferente al nombre. El texto dice: «El lenguaje es más que el nombre», y continúa así hasta llegar a la energía vital, refiriéndose todo lo que se menciona a algo diferente al tema anterior. Por tanto, terminamos diciendo que el infinito en la afirmación inmediata a la que habla de la energía vital, es diferente a ésta.

Se puede objetar que no nos encontramos aquí con una cuestión que diga: «Aquello y esto es más que la energía vital». ¿Cómo se puede decir entonces que la información acerca del infinito se da después que la que se da sobre la energía vital? Además vemos que un *ativadim* es el que afirma algo que supera las afirmaciones anteriores con la ayuda de la Verdad. Por eso no existe otra información adicional a la de la energía vital.

A esto respondemos, dice el vedantín, que es imposible sostener que el pasaje último señalado continúa con la discusión de si «el que afirma

algo con ayuda de la verdad», está conectado con el conocimiento de la energía vital.

El objetor vuelve a decir que hay que explicarlo. Si se pregunta por qué, nos referiremos a un caso análogo. Si alguien dice: «Este *agnihotrin* dice la verdad», ello no significa que ser un *agnihotri* depende de decir la verdad. De lo que depende es de hacer regularmente la ceremonia del fuego. El hablar de la verdad es sólo un atributo especial de ese individuo en particular. Por eso también nuestro pasaje: «Pero en realidad él sugiere los discursos (*ativādin*) con ayuda de la verdad» no quiere decir que su condición depende del decir la verdad, sino que simplemente expresa que hablar la verdad es un atributo del que conoce la energía vital. El conocer la verdad es una cualidad del que conoce la energía vital.

El vedantín dice: No, porque esto implicaría un alejamiento del texto sagrado. Entendemos que en el texto, el superar el discurso depende de si se dice la verdad. El significado es: «Realmente supera el discurso quien lo superó con la ayuda de la verdad». El pasaje no tiene ninguna afirmación sobre el conocimiento de la energía vital. Podría estar en relación con el último pasaje sólo en el campo del tema general del contexto. Esto implicaría abandonar el significado directo del texto en favor del contexto general. Además la partícula «pero» («pero en realidad él es...») cuyo propósito es separar lo que sigue de lo que le precede no estaría justificado. También el pasaje siguiente: «Pero debemos conocer la verdad» (Ch. Up. VII, 16, 1) que presupone un nuevo esfuerzo, muestra que un nuevo tema va a empezar más adelante.

Por estas razones tenemos que considerar lo manifestado sobre «el que supera el lenguaje» de la misma manera que consideraríamos la observación que en la conversión recaía sobre la alabanza de los que estudian un *Veda*. El que estudie los cuatro vedas es un gran *Brāhmana*. Este elogio se ve de distinta manera en los que estudian uno que en los que estudian los cuatro.

No hay ninguna razón para asumir que se puede introducir un término nuevo en forma de pregunta y respuesta para que el tema sugerido forme un tema nuevo. Se ve bastante claro que no se puede hacer ninguna conexión entre éste y el tema precedente. En el capítulo que estamos tratando la sucesión de temas es así: «Al principio Nārada escucha la instrucción que le da de Santkumāra sobre varios asuntos. El último de ellos es la energía vital. Y después se queda en silencio. A partir de ahí el maestro lo explica espontáneamente, sin que le pregunte, que el superar el lenguaje se basa en el conocimiento de la energía vital. Esto tiene como resultado un conocimiento irreal, que está vacío de sustancia. Y sólo supera el discurso el que lo hace con la verdad. Por el término «la verdad» se entiende el Ser

superior, pues el Absoluto es lo real y se le llama la verdad. En otro pasaje de la escritura se lee «la verdad infinita es el Absoluto» (Tai. Up. II, 1).

Iluminado así, Nāradi, comienza un nuevo giro de preguntas. «Señor ¿podría superar todas las cosas en mi discurso mediante la verdad?». Y Sanatkumāra entonces le lleva por una serie de pasos que comienzan por la comprensión, y llegan hasta el conocimiento de lo infinito (*bhūman*). Sacamos de ahí la conclusión de que lo infinito es la misma verdad, cuya explicación le prometió, además del conocimiento de la energía vital.

Vemos así que la enseñanza sobre el infinito es adicional a la de la energía vital y por tanto el Infinito se refiere al Ser supremo y es diferente a la energía vital. Con esta interpretación, la manifestación inicial relacionada con la investigación sobre el ser que constituye el tema general, está perfectamente de acuerdo. Por otro lado asumir, como lo hace el oponente, que tenemos que entender por «Ser» la energía vital, es insostenible. La esencia de ser no pertenece a la energía vital en sentido primario. En segundo lugar, no puede cesar el sufrimiento sino es con el conocimiento del Ser supremo.

Por otro pasaje de las escrituras sabemos: «No existe otro camino que se pueda seguir» (Sv. Up. VI, 15). Además hemos leído al principio: «Llévame a superar el dolor» en Ch. Up. VII, 1, 3. Y en VII, 26, 2 nos encontramos con estas palabras concluyentes: «Después de haberse borrado sus errores, el Señor Sanatkumāra le mostró el otro lado de la oscuridad» (Ch. Up. VII, 26, 2). Aquí el término «oscuridad», significa «ignorancia» y causa del dolor.

Si la enseñanza acabará con la energía vital, no se diría de ésta que descansa en algo más. Pero se dice: «La energía vital brota del Ser» (Ch. Up. VII, 26, 1). Tampoco se puede objetar que la última parte del capítulo puede referirse al Ser supremo, mientras también el Infinito, mencionado al principio, puede ser la energía vital. Pues en el pasaje: «¿En qué descansa el Infinito? En su propia grandeza...» (Ch. Up. 7, 24, 1), se ve que el Infinito es el tema constante hasta el final del capítulo.

La esencia del ser del infinito, que es plenitud, con lo que concuerda mejor es con el Ser supremo, que es causa de todo.

Sūtra 9. *Y porque las características (que se mencionan en el texto) son únicamente adecuadas (al Absoluto).*

Los atributos que el texto sagrado asigna al Infinito, coinciden con los del Ser supremo. El pasaje «Allí donde no se ve nada más, ni se escucha nada más, ni se comprende nada más, eso es el infinito», nos hace comprender que las actividades normales de ver y demás, están ausentes, y esto es una

característica del Ser supremo. Y sabemos que pertenece al ser por otro pasaje de la escritura: «Pero cuando sólo el Ser es todo ¿cómo podría actuar otro?» (Br. Up. IV, 5, 15). Lo que se ha dicho sobre la ausencia de actividades, como el ver en estado de sueño profundo (Pra. Up. IV, 2), se dijo con la intención de afirmar la no-atadura del Ser, no para describir la energía vital. Ya que el Ser y no la energía vital es el tema de este pasaje. También la plenitud que la escritura dice está en relación con ese estado, se menciona para mostrar que la plenitud es la naturaleza del Ser. Dice la escritura: «Ésta es la más elevada plenitud, las otras criaturas viven en una pequeña porción de esta plenitud» (Br. Up. IV, 3, 32).

También el pasaje que estamos tratando («El Infinito es plenitud. No existe plenitud en lo limitado, sólo lo ilimitado es plenitud»), negando la existencia de plenitud en lo que es perecedero, muestra que sólo el Absoluto es plenitud como Infinito. Una vez más la afirmación: «El infinito es inmortalidad» demuestra que se refiere a la causa más elevada, pues la inmortalidad de todos los seres es relativa. Y otro pasaje de la escritura dice: «Todo lo que es distinto de Aquello (del Absoluto) es perecedero» (Br. Up. III, 4, 2). Y ser la verdad, descansar en su propia grandeza, ser omnipresente, y ser el Ser de todo, que se menciona como perteneciente al infinito, solamente puede aplicarse al Ser supremo, y a nadie más. Todo esto prueba que el infinito es el Ser supremo.

EL IMPERECEDERO

Sūtra 10. *El imperecedero (*akshara*) es el Absoluto, porque sostiene todas las cosas, incluso el espacio (*ākāsa*).*

Leemos en la *Upanisad*: «¿En qué está el espacio entretejido?». Responde Yajñavalkya: Gārgī, los brāhmanas llaman a esto el *akshara* (el imperecedero) y no es ni sutil, ni denso» (Br. Up. III, 8, 8).

Surge una duda aquí: ¿La palabra *akshara* significa «sílaba» o el «Ser supremo»? El oponente sostiene que significa simplemente «sílaba», pues en términos tales como *akshara-samāmnaya*, el significado es «sílaba». Porque no estamos autorizados a eliminar el significado establecido en una palabra. Y también porque en otro pasaje de la escritura: «La sílaba *aum* (*om*) es todo esto» (Ch. Up. II, 23, 3) se habla de una sílaba que, representada como objeto de meditación, es el Ser de todo.

El vedantín responde que al Ser supremo se indica solamente con la palabra *akshara*. ¿Por qué? Porque se ha dicho de Aquello que es lo que sostiene todo el agregado de efectos, desde la tierra al espacio. Al principio

del texto sagrado se lee que todo el agregado de efectos, empezando por la tierra y diferenciado en tres partes por el tiempo, se basa en el espacio. Y no se puede atribuir más que al Absoluto. El texto señalado dice que verdaderamente la sílaba *aum (om)* es todo esto, pero debe entenderse la afirmación como una simple alabanza a la sílaba, considerándola como un medio para alcanzar el Absoluto.

Por lo tanto el significado de la palabra *akshara* se toma como el Imperecedero o «Aquel que penetra todo». En las dos explicaciones se debe considerar como el Ser supremo.

Pero el oponente continúa diciendo: Admitimos que el razonamiento anterior se mantiene siempre que se acepte que el Imperecedero es el soporte de todo, hasta del espacio. Como prueba de que todos los efectos dependen de una causa, señalemos que aquellos que dicen que la naturaleza es la causa general, podrían emplear este razonamiento, ¿cómo puede entonces afirmarse el argumento anterior, es decir, que es el Absoluto y no la naturaleza?

Se responde con el *sūtra* siguiente, *dice el vedantín*.

Sūtra 11. *Por el poder (que se atribuye al Imperecedero), ya que esto: (el sostener todo) sólo puede realizarlo el Ser supremo.*

El soporte de todas las cosas que incluye el espacio sólo puede ser obra de Dios. ¿Por qué? Por su poder, por el poder de dirigirlo todo. El texto sagrado habla de un mandato. «Por orden de Aquel Inmutable, Gārgī, el sol y la luna permanecen en su posición» (Br. III, 8, 9). Y un mandato sólo puede ser obra del Ser supremo, no de la naturaleza inconsciente. Porque causas no inteligentes como la arcilla y demás, no pueden ordenar efectos como las jarras.

Sūtra 12. *Y porque se han excluido otras características que no sean las del Absoluto (en la tradición).*

Por la razón explicada en este *sūtra*, sólo al Absoluto se le debe considerar como imperecedero, como soporte de todo, incluso del aire. El universo debe verse como obra del Absoluto nada más.

El significado del *sūtra* es: Todo puede ser considerado lo imperecedero. El pasaje: «Aquel imperecedero, Gārgī, no se ve, pero ve, no se oye, pero escucha, es imperceptible, pero percibe, desconocido pero conoce»

(Br. Up. III, 8, 11). El decir «no se ve» está de acuerdo con la naturaleza. Pero al decir que ve, no lo está, pues ésta no es consciente.

Tampoco la palabra *akshara* se refiere al ser encarnado con sus limitaciones, pues el pasaje siguiente señalado afirma que no hay nada diferente al Ser: «No existe nada que vea sino Él, nada que escuche sino Él, nada que perciba sino Él; nada que conozca sino Él». Y además se niegan expresamente los condicionamientos del infinito (*akshara*) en el pasaje: «Aquello no tiene ojos, ni oídos, ni habla, no tiene mente» (Br. Up. III, 8, 8) y el ser encarnado sin sus condicionamientos no existe. Por tanto, es cierto, sin ninguna duda, que el Imperecedero no es otro que el Ser supremo.

EL OBJETO DE LA VISIÓN

Sūtra 13. *Porque ha sido nombrado como objeto de la visión, aquel (en el que se medita es el Absoluto).*

El tema de discusión comienza con las palabras: «Oh Satyakāma, la sílaba *om* es la más elevada y también el Absoluto lo es. Por tanto el sabio lo conoce a través de ese símbolo» (Pr. Up. V, 2). El texto continua luego: «Además aquel que medita en el espíritu supremo a través de la sílaba *om* (*aum*), que tiene tres letras, se unifica con el sol que es luz» (Pr. Up. V, 5). Aquí se presenta la duda de si el objeto de meditación al que se refiere el último pasaje es el Ser supremo (*Brahman* superior) o el *Brahman* inferior. La duda se basa en el primer pasaje, de acuerdo con el cual ambos eran objeto de discusión.

El oponente sostiene que el otro, el Absoluto manifestado o *Brahman* inferior, porque el texto promete sólo una recompensa limitada por cierta posición, a aquel que le conoce. Y como el Ser supremo es omnipresente, no sería adecuado pensar que quien le conoce obtiene un fruto limitado a cierta posición. La objeción que surge es que si se entendiera el *Brahman* inferior, no habrá lugar para calificarlo de Ser superior. Esta objeción no es válida porque a la energía vital (*prāna*) se le puede llamar superior comparándola con el cuerpo.

A esto respondemos así, dice el vedantín: Lo que se ha enseñado aquí como objeto de meditación es únicamente el Absoluto. ¿Por qué? Porque se ha hablado de él como objeto de percepción. En un pasaje complementario, se ha hablado de la persona en quien se tiene que meditar como objeto del acto de ver. «Él ve al espíritu que habita en el castillo del cuerpo más elevado que lo más elevado, que penetra todas las cosas» (Pr. Up. V, 5). Puede ser objeto de un deseo. Pero solamente objetos reales pueden ser

objeto del acto de ver, como sabemos por experiencia. Por eso concluimos que en el último pasaje señalado, se habla del Ser superior, único real, que se da en una intuición total como objeto de visión. Es a ese Ser supremo al que reconocemos como objeto de meditación en el pasaje que estamos tratando. Pero se plantea una objeción: Tenemos al ser más elevado y como objeto de percepción al espíritu superior al que es más elevado. ¿Cómo sabremos que ambos son idénticos? El vedantín responde que ambos pasajes tienen en común los términos «superior» o «más elevado».

Y no debe suponerse de ningún modo que la palabra *jīvaghana* se refiere a esa suprema entidad que se ha presentado como tema general, considerándola objeto de meditación. Si suponemos eso, la consecuencia sería que aquella entidad suprema, objeto de percepción, sería distinta de aquella más elevada, representada como objeto de meditación. Mejor deberíamos explicar esta palabra como «Aquel cuya forma se caracteriza por *jīva* (el ser individual). Lo que quiere decir es el Ser supremo que con las superposiciones se manifiesta como *jīva*, como ser individualizado. El significado es análogo al literal de la palabra «conjunto de criaturas individuales». A esa condición de Ser de le puede llamar así, si se mira desde los sentidos y sus objetos.

Respecto a este texto que tratamos, otro comentario dice que la palabra *jīvaghana* significa el mundo del Absoluto del que se habló anteriormente («Por los versos de Sāma fue conducido hasta el mundo del Absoluto»). Y también en la frase siguiente se dice que se puede llamar «más elevado» porque lo es más que otros mundos. Y puede decirse que es el mundo del Absoluto porque todos los seres individuales (*jīva*) con sus órganos de acción están comprendidos dentro de *Hiranyagarbha* (la Vida) que habita en el mundo del Absoluto y que puede identificarse a sí misma con todos los órganos vitales.

Comprendemos así que el que es más elevado, es decir, el Ser supremo, el objeto de visión, también es el objeto de meditación. La calificación de «ser más elevado», solamente corresponde a ese lugar, si entendemos que se refiere al Ser supremo, pues el título de «espíritu más elevado», sólo se le puede dar al Ser supremo que es superior a cualquier otra cosa. Por eso otro pasaje de la escritura dice también: «No existe nada más elevado que el espíritu, es la meta, la vía suprema» (Ka. Up. I, 3, 11).

De ahí que el texto sagrado, al principio hace distinciones entre el Absoluto superior y el inferior (o manifestado). Pues la sílaba Aum (*om*) es los dos. Y después habla del espíritu más elevado en el que se tiene que meditar con la sílaba. Esto nos hace comprender que el Ser superior no es otro sino el Absoluto. Y se está insinuando que es el objeto de meditación en el pasaje que afirma que la liberación del mal es el fruto de la meditación: «Como la serpiente se libera de su piel, así él se libera del mal» (Pr. Up. V, 5).

En cuanto a la objeción: «El fruto limitado a cierto lugar no es recompensa adecuada para el que medita en el Ser supremo». Finalmente la retiramos, si se entiende que el pasaje se refiere a la emancipación por grados. El que medita en el Ser superior, por medio de la sílaba *om* (*aum*) que tiene tres letras, obtiene como recompensa el mundo del Absoluto, y después gradualmente la intuición total.

EL PEQUEÑO ESPACIO

Sūtra 14. *El pequeño (espacio) (es el Absoluto) por las siguientes razones.*

Leemos en el *Chāndogya Upanisad*: «Existe un pequeño espacio en la ciudad de *Brahman*, en el pequeño palacio en forma de loto». La duda aquí es si el pequeño espacio, en el loto del corazón, al que se refiere la escritura, es el espacio elemental o se trata del ser individual o el Ser supremo.

Esta duda surge por la palabra «espacio». Se usa en el sentido de espacio elemental lo mismo que en el de Absoluto para explicar la expresión «Ciudad del Absoluto». Se puede decir que aquí al ser se le llama *Brahman*, y al cuerpo ciudad de *Brahman*. O también que significa lo que dice literalmente. Aquí aparece la duda respecto al pequeño espacio, porque no se sabe a cuál de las tres acepciones se refiere.

El oponente dice que debemos comprender por pequeño espacio el elemental, pues éste es el significado tradicional de la palabra *ākasa*. Se le llama aquí pequeño, por estar en la morada (del corazón). En el pasaje «Tan grande como el espacio externo es el espacio interno del corazón» (Ch. Up. VIII, 1, 3), se representa al mismo tiempo como los dos términos de la comparación, porque se puede distinguir entre el interno y el externo.

Y se ha dicho que el cielo y la tierra están contenidos en su interior, porque todo el espacio en cuanto tal es uno. También, continúa el oponente, el pequeño se puede tomar por el ser individual, en relación con el término «la ciudad de *Brahman*». Aquí se le llama al cuerpo así por ser morada del ser, y porque se ha adquirido con las acciones del ser. Interpretándolo así, debemos aceptar que se habla de *Brahman* metafóricamente. No puede referirse aquí al Ser supremo, porque no está relacionado con el cuerpo en cuanto ser. El dueño de la ciudad, es decir, el ser individual, se representa viviendo en un lugar de la ciudad (el corazón). Igual que un rey reside en un lugar de su país. Además, la mente (*manas*), constituye una limitación superpuesta del ser individual y la mente principalmente vive en el corazón. Por eso no se puede decir que reside allí el ser.

Y solamente se puede decir que es pequeña, porque se le compara en tamaño al punto de un aguijón (Śv. Up. V, 8). En este pasaje del espacio, hay que comprender que es para insinuar la no diferencia con el Absoluto. Tampoco dice el pasaje de la escritura que se deba percibir «lo pequeño», pues es lo que está en el interior y se representa como un simple atributo de algo más.

El vedantín responde a esto: Sólo puede referirse al Ser supremo el concepto de «pequeño espacio», y no al ser individual, ni al espacio elemental. ¿Por qué? Por las razones siguientes, que se dan en el pasaje complementario. Refiriéndose al pequeño espacio, el texto afirma que se percibe como objeto de percepción. Surge una objeción enseguida: ¿Qué es lo que merece ser percibido o ser comprendido? Y hay una exposición con la que termina. Luego dirá: «Es tan grande como el espacio, tan grande es ese espacio del interior», «Cielo y tierra están contenidos en él» (Ch. Up. VIII, 1, 3). Aquí el maestro, valiéndose de la comparación del espacio en el corazón con el espacio (universal) conocido, no nos deja que tomemos por «espacio pequeño» al espacio elemental. Pues aunque el uso normal de la palabra espacio en el lenguaje da el sentido elemental, aquí no puede pensarse que sea el espacio ése, porque no es posible que se le compare consigo mismo.

Pero ¿no se ha afirmado antes que el espacio aunque sólo es uno, puede compararse consigo mismo, por la diferencia entre el exterior y el interior? Esta explicación no es posible, *responde el vedantín*, pues no podemos admitir que la comparación de una cosa consigo misma, pueda fundarse en una diferencia imaginaria. Y si admitiéramos incluso que se pudiera comparar la extensión del exterior, nunca se podría referir al interno. También se podría decir que no se puede asignar al Ser supremo la extensión del espacio exterior, pues otro pasaje de la escritura afirma que es más grande que el espacio (Ś. Br. X, 6, 3, 2), invalidando esta objeción. Se dice que el pasaje que compare el espacio exterior y el interior, tiene el propósito de desechar la idea de pequeñez del espacio interior, que se ha calificado a simple vista por la pequeñez del loto del corazón en el que está contenido. Y no quiere determinar una cierta extensión del espacio interno. Si el pasaje condujera a ambos, cortaría la frase. Y si se permitiese asumir la diferencia entre ambos espacios, se podría mostrar la porción de espacio del loto del corazón como la que contiene en su interior el cielo y la tierra. No podríamos tampoco conciliar con la naturaleza del espacio elemental las características del Ser, estar libre de culpa, que se asignan al espacio pequeño en el siguiente pasaje: «Él está libre de culpa, libre de la vejez y la muerte, del dolor, del hambre y la sed y de los deseos y objetivos verdaderos» (Ch. Up. VIII, 1, 5). Aunque la palabra «ser», en el pasaje señalado, puede aplicarse al ser individual, también hay otras razones que excluyen la idea que se

refiere al ser individual (como espacio pequeño). Pues no se podría separar del ser limitado por condicionamientos la pequeñez comparada al punto de un aguijón (Śv. Up. V, 8), la cual es inherente a él, por estar encarnado en el loto del corazón.

Asumamos entonces, *dice el oponente*, que el Ser omnipresente se atribuye al ser individual con la intención de insinuar la no-diferencia con el Absoluto.

Bueno, *responde el vedantín*, si se supone que se dice que es omnipresente el pequeño espacio porque es uno con el Absoluto. Nuestra propia suposición es ésta por ser la más sencilla ya que la omnipresencia se le asigna al Absoluto.

En relación con el término «la ciudad de *Brahman*», que solamente se puede entender asumiendo que el ser habita en un sitio en particular de la ciudad, como el rey, hacemos notar que es más lógico que signifique el cuerpo. Siendo la ciudad del Absoluto, esta interpretación nos permite tomar la palabra «Absoluto» en su sentido primario. Y está también en relación con el cuerpo, pues éste es la morada donde se le percibe. También expresa lo mismo otro pasaje: «Él ve el Ser superior que habita en la ciudad». Y también «Este espíritu está en todas las ciudades (cuerpos); es el que habita en la ciudad» (Br. Up. II, 5, 18).

Podemos entender que el pasaje enseña que el Absoluto está en la ciudad del ser individual, próximo al devoto, como Vishnu está cerca de nosotros en la piedra *sālagrāma*[2]. Además el texto Ch. Up. VIII, 1, 6 afirma al principio que el resultado de las acciones es perecedero: «Como aquí en la tierra todo lo que se adquiere con esfuerzo perece, así perece también todo lo que se adquiere para el otro mundo con las buenas acciones». Después se afirma lo imperecedero de los resultados que surgen del pequeño espacio, que es el tema general de la discusión: «Para aquellos que parten de aquí, después de descubrir el ser y sus verdaderos deseos, hay libertad en todos los mundos».

Aquí también se pone de manifiesto que el espacio pequeño es el Ser supremo. Ahora volvemos a la afirmación que hizo el oponente. Dijo que en el texto sagrado no se muestra el espacio pequeño, al tener que percibírsele y comprendérsele como un atributo distintivo de algo más. Y continúa: Si no fuera el espacio pequeño quien tiene que comprenderse, la descripción de la naturaleza de ese espacio dada en el pasaje «tan grande como ese espacio es el espacio del corazón» (Ch. Up. VIII, 1, 3), no tendría propósito.

Pero diría el oponente, esa descripción pretende establecer la natura-

2. Quiere decir que la piedra simboliza a Vishnu, segunda persona de la *trimūrti* o trinidad sagrada.

leza de lo que habita interiormente (el espacio), tal como muestra el texto: Podría preguntarse: «Respecto a esta ciudad de *Brahman*, el palacio, en forma de pequeño loto, y el pequeño espacio dentro de él, ¿qué es lo que hay en el interior, eso que hay que ver y comprender?» (Ch. Up. VIII, 1, 2). Para responder a eso se declara que el cielo y la tierra, están contenidos dentro de él (del espacio) declaración que cuando se compara con el espacio, constituye sólo una introducción.

Su razonamiento es falso, *dice el vedantín*. Si se admitiera eso, nos llevaría a que los objetos que hay que descubrir e investigar, serían el cielo y la tierra, que están contenidos en el espacio pequeño. Pero en ese caso, el pasaje complementario sería innecesario. El texto prosigue con el tema de discusión del espacio que es la morada del cielo y la tierra, con la frase: «En Aquello todos los deseos están contenidos». «Es el Ser, libre de culpa». Y también «Pero aquellos que parten de aquí, habiendo descubierto el Ser y los deseos verdaderos...» (Ch. Up. VIII, 1, 5-6). Afirma que también el ser es la morada de los deseos. Y como éstos habitan en el Ser, son objetos de conocimiento.

De aquí se concluye que también al principio del pasaje el pequeño espacio que habita el loto del corazón, junto con todo lo que él contiene, como la tierra y los deseos verdaderos, se representa como objeto de conocimiento. Y por las razones explicadas es el Ser supremo.

Sūtra 15. *El pequeño espacio (es el Absoluto) por el acto de ir (al Absoluto) y por la palabra (*Brahmāloka, *el mundo de* Brahman*) como se ve en otras* Upanisad *y porque hay signos que lo indican.*

Se ha dicho en este *sūtra* que es el espacio pequeño por las razones que se han mostrado en pasajes sucesivos. Ahora las explicamos. El pequeño espacio sólo puede ser el Absoluto porque en el pasaje complementario se menciona el ir (a Él) y también una palabra. Ambas son insinuaciones del Ser supremo. Leemos en primer lugar: «Todas estas criaturas que van cada día al mundo de *Brahman*, no le conocen» (Ch. Up. VIII, 3, 2).

Este pasaje vuelve a referirse al pequeño espacio con la expresión «el mundo de *Brahman*». Habla de que las criaturas van allí, el ser individual por ejemplo. De esto concluimos que el pequeño espacio es el Absoluto, donde los seres van día tras día durante el sueño profundo. Otro pasaje dice: «Entonces, amigo, el ser individual llega a unirse a la Existencia (el Absoluto)» (Ch. Up. VI, 8, 1).

En la vida normal también se dice cuando un ser humano cae en sueño profundo que «ha llegado a ser *Brahman*, que ha entrado en el estado

Absoluto». En segundo lugar la expresión: «Mundo de *Brahman*» que se aplica al pequeño espacio elimina todo pensamiento sobre el ser individual como pequeño espacio, haciéndonos comprender que ese espacio pequeño es el Absoluto.

Pero, «el mundo de *Brahman*», *dice el oponente,* ¿no puede hacernos pensar en un mundo cuyo trono es un loto?

El vedantín responde: Pudiera ser, desde luego, si entendiéramos esa expresión como el mundo del Absoluto. Pero si es para coordinar ambas partes del término de esa forma quiere decir el mundo que es el Absoluto, haciéndonos pensar sólo en el Ser supremo. Y ese ir diario de los seres al Absoluto es un signo concluyente para explicar el término «mundo de *Brahman*» y coordinar sus dos componentes. Porque sería imposible asumir que todas las escrituras van diariamente al mundo de los efectos o *Brahmā* inferior, al que se llama también *Satyaloka* (el mundo de la verdad).

Sūtra 16. *Teniendo en cuenta el soporte que se le atribuye (el pequeño espacio debe ser el Absoluto) por la grandeza que se observa en Él.*

El pequeño espacio no puede ser otro que el Absoluto, teniendo en cuenta el «soporte». ¿Cómo es esto? El texto introduce al principio el tema general de discusión en el pasaje: «En Él está el pequeño espacio». Se afirma que hay que comparar este espacio con el espacio universal y que todo está contenido en él. Seguidamente se le aplica el término «Ser» y se afirma de él que está libre de culpa, etc. Y finalmente se dice: «Aquel ser es una presa, un soporte límite (*bidhriti*) para que los mundos no se confundan. Soporte aquí es predicado de Ser. Tenemos que encontrar un agente sustentador. Como un dique que resista las aguas desbordantes, como las vallas los campos no se pierdan, así el Ser actúa como límite para que los mundos interior y exterior, las diferentes castas y demás, no se confundan.

Aquí el texto pone de manifiesto esa grandeza que se muestra en el acto de soportar los mundos y distinguirlos, grandeza que pertenece al pequeño espacio que es nuestro tema. Solamente puede encontrarse esa grandeza en el Ser supremo, como vemos en otro pasaje: «Por orden de Aquel imperecedero, Gārgī, la luna y el sol se mantienen separados (Br. Up. III, 8, 9). Algo parecido leemos también en otro pasaje que sin duda se refiere al Ser supremo: «Él es el dueño de todo, el rey de todas las cosas y su protector. Él es el soporte y el dique que limita estos mundos para que no se mezclen» (Br. Up. IV, 4, 22).

Teniendo en cuenta el «soporte», el pequeño espacio no es sino el Ser supremo.

Sūtra 17. *Y por el significado ya conocido del espacio (*ākāsa*) como el Absoluto (*Brahman*).*

El pequeño espacio interno no puede significar más que el Ser supremo, pues la palabra espacio tiene el significado (entre otros) de Ser supremo. Por ejemplo en: «Aquel que se conoce como espacio es el que revela toda forma y todo nombre» (Ch. Up. VIII, 14). Y en el texto: «Todos estos seres que surgen del espacio» (Ch. Up. I, 9, 1). Y no nos encontramos con ningún pasaje en el que se use el término como ser individual. Hemos demostrado que la palabra «espacio» no puede significar el espacio elemental, pues aunque tenga su significado establecido, no puede aplicarse aquí, porque el espacio elemental no puede compararse consigo mismo.

Sūtra 18. *Se ha dicho que él (el ser individual y no el Absoluto es el pequeño espacio) pero esto es imposible.*

Si se explica el pequeño espacio como el Ser supremo, dice el oponente, señalamos que otro pasaje contiene una referencia al ser individual: «Ese ser sereno (*samprasāda*) que al salir de su cuerpo fue consciente de sí mismo como luz, dijo al descubrir su verdadera naturaleza: "Éste es el Ser"» (Ch. Up. VIII, 12, 3). Ahí la palabra serenidad (*samprasāda*), que significa como se sabe por otros textos el estado de sueño profundo, puede dar idea del ser individual únicamente cuando está en este estado y no en otro. El salir del cuerpo también puede decirse sólo del ser individual, cuya morada es el cuerpo, como la morada del aire es el espacio. Y se dice que surgen del espacio. Este último término, aunque en el lenguaje normal no signifique el Ser supremo, se habla de Él así en textos como: «El espacio es el que revela formas y nombres», porque coincide con las características del Ser supremo. De igual manera puede el término referirse al ser individual. De ahí que el «pequeño espacio» signifique en el pasaje que tratamos, el ser individual, «teniendo en cuenta la referencia al otro».

El vedantín responde negando esto. No es así por la imposibilidad. El ser individual que se imagina está limitado por el órgano interno y sus otras superposiciones; no puede compararse con el espacio. Además el estar libre de mal no se puede atribuir a un ser al que erróneamente se colocan las características limitativas de las superposiciones. Esto ya se ha explicado en el primer *sūtra* de este *pāda*. Y se vuelve a mencionar para eliminar la duda de que el ser individual sea diferente del Ser supremo. La referencia

señalada por el oponente no pertenece al ser individual. Y se demostrará en los próximos *sūtras*.

Sūtra 19. *Si se ha dicho que el «pequeño espacio» es el ser individual por referencia (a este capítulo), afirmamos ahora que se habla del ser individual en cuanto a su verdadera naturaleza. (No diferente al Absoluto.)*

El oponente dice: La duda respecto al ser individual como distinto del Absoluto se ha eliminado por la imposibilidad. Pero esa duda aparece otra vez, tomando más fuerza en el siguiente capítulo (del Ch. Up.) que trata de Prajāpati[3]. Al principio se dice que el ser que está libre de culpa, etc., es el bien que se busca en la investigación, el que debemos tratar de comprender (Ch. Up. VIII, 7, 1). Después señala el texto que el que ve en el ojo, es decir, el ser, es el Ser: «El espíritu que se ve en el ojo es el Ser» (VIII, 7, 3).

Una y otra vez, se refiere a la misma entidad como en: «Más adelante te enseñaré quién es él (VIII, 9, 3 y VIII, 10, 4). Y en la explicación se completaría lo que se promete. Una vez más explica la naturaleza del ser individual en sus diferentes estados: «Aquel que se mueve feliz en sueños es el Ser» (VIII, 10, 1) y «Cuando un ser humano está dormido, reposando y en perfecto descanso, no tiene sueños, es el Ser» (VIII, 2, 1). La frase unida a estas dos explicaciones, es decir: «Aquél es inmortal, carece de miedo, es el Absoluto», muestra también al ser individual cuando se libera de errores.

Después que Prajāpati descubrió una imperfección en el sueño profundo, la consecuencia fue la protesta de Indra: «De esta forma él no se conoce a sí mismo como "Yo soy Eso", ni conoce a los demás seres» (VIII, 2, 2). Y después entra en otra explicación: «Más adelante te hablaré de él y de ninguna otra cosa más que de eso» (Ch. Up. VIII, 11, 3). Comienza por culpar a los seres de la unión con el cuerpo. Y termina hablando del ser que se ha desapegado del cuerpo al convertirse en el Ser supremo. Ese ser sereno, que al salir del cuerpo fue consciente de sí mismo como Luz, dijo al encontrar su verdadera naturaleza: «Éste es el Ser» (VIII, 3, 4). De aquí se deduce que existe la posibilidad de que las características del Ser supremo, pertenezcan también al ser individual. Y teniendo esto en cuenta, sostenemos que el término «el pequeño espacio dentro de él», se refiere al ser individual.

Ante esta posición argumentamos lo siguiente, *dice el vedantín*, en: «Pero en cuanto su naturaleza se ha manifestado», la partícula «pero», en el *sūtra*, se emplea para rechazar el punto de vista del oponente. Así que el

3. El significado de Prajāpati es «El Creador». Ver *supra* nota 29 de la p. 59.

sentido del *sūtra* es: «Ni siquiera considerando el capítulo siguiente es posible dudar de si el pequeño espacio es el ser, porque, se insinúa, ahí está únicamente en cuanto ha manifestado su verdadera naturaleza. El *sūtra* usa la expresión «Aquel cuya naturaleza se ha manifestado», que califica al *jīva*, el ser individual en cuanto a su condición previa[4].

El significado es el siguiente: Prajāpati habla al principio del que ve, caracterizado por el ojo («Aquel espíritu que está dentro del ojo»). Muestra luego en el pasaje que trata de la reflexión en el ser, que el que ve no tiene su ser verdadero en el cuerpo. Se refiere a él repetidas veces como sujeto que hay que explicar. En: «Más tarde te hablaré sobre él» y al haber hablado de él como sujeto de los estados de sueño y sueño profundo, finalmente habla del ser individual en su verdadera naturaleza, es decir, en cuanto el Ser superior, no como ser individual. «Cuando fue consciente de la luz, dijo, al encontrar su verdadera naturaleza»... Esa luz mencionada en el pasaje, de la que hay que ser consciente, no es otra cosa sino el Ser supremo, cuyos atributos característicos son la liberación de los errores.

El Absoluto es lo mismo, como sabemos por pasajes como: «Eso eres tú», la naturaleza verdadera del ser individual. Mientras que la segunda naturaleza, es decir, la que depende de los condicionamientos que limitan y son ficticios, no es su naturaleza real. Y dura mientras la persona individual no se libere de la ignorancia en forma de dualidad. Esta ignorancia puede compararse al error del que en la penumbra confunde un poste con un humano. No alcanza al conocimiento del ser, cuya naturaleza es permanente, es conciencia eterna. Y se expresa así: «Yo soy el Absoluto» mientras se vive como ser individual. Pero, al eliminar el agregado del cuerpo, los órganos sensoriales y la mente, llega por medio de las escrituras a saber que él no es ese agregado, que no forma parte de la existencia transmigratoria, sino que es la Verdad, lo Real, el Ser y cuya naturaleza es pura Conciencia.

Sabiendo que su naturaleza es permanente, es eterna conciencia, transciende el ilusorio orgullo de ser uno con su cuerpo y se convierte en el Ser, de naturaleza permanente y eterna conciencia. Como se afirma en pasajes como: «El que conoce el Ser superior, llega a ser el Absoluto» (Mu. Up. III, 2, 9). Ésta es la verdadera naturaleza del ser individual, que hace que transcienda el cuerpo y aparezca en su verdadera esencia.

Puede surgir una objeción aquí: ¿Cómo podemos hablar de verdadera forma (*svarūpa*) de lo que es permanente y eterno, y decir que aparece en su verdadera naturaleza? Una sustancia como el oro, cuya naturaleza permanece escondida, y sus específicas características están ocultas por su contacto con otra sustancia, puede decirse que se manifiestan al limpiarlo con ácido. Lo mismo podría decirse de las estrellas que durante el día tienen su luz en potencia (a causa del sol), su verdadera naturaleza se manifiesta por la noche, cuando la fuerza del sol se ha desvanecido. Pero es imposible hablar de una fuerza análoga que sobrepase la eterna luz de la Conciencia. No hay ningún agente que pueda comparársele. Está libre de todo contacto como el espacio. Y aceptar esto sería contradictorio por lo que puede observarse. Las energías de ver, oír, darse cuenta, conocer, constituyen la naturaleza del ser individual. Y se observa que esa naturaleza existe en la perfección total, aun en el caso de que ese ser no hubiera trascendido su cuerpo.

4. La condición previa es la condición de *jīva*, de ser individual que se cree separado por los condicionamientos que cubren el Ser que es. Cuando el *jīva* toma conciencia de ser el Absoluto ya no se le llama así. A veces se nombra con la palabra *Jīvanmukta*, liberado en vida.

Dice el vedantín: Antes que surja el discernimiento, el ser individual, siendo pura Conciencia, es como si no la tuviera, a causa de las superposiciones limitativas como el cuerpo, los sentidos, la mente, los objetos sensoriales y sentimientos. (Esa conciencia) aparece como las energías de ver, oír. De la misma manera, para señalar un caso análogo en la experiencia normal, la naturaleza verdadera de un cristal puro por su trasparencia y blancura, antes de surgir el discernimiento, aparece como si no fuera así, por los añadidos de color rojo o azul. Pero cuando por la comprensión verdadera surge el discernimiento, se dice que el ser humano ha realizado su verdadera naturaleza, es decir, la trasparencia y la blancura. Aunque en realidad ya la tenía antes.

El discernimiento que la comprensión de la revelación ha despertado en el ser individual que antes actuaba sin él por las superposiciones es el desindentificarse del cuerpo. Según el texto que estamos tratando es así, y el fruto de ese discernimiento será realizar su verdadera naturaleza. Comprender que su naturaleza verdadera es el Ser puro. Por eso la corporeidad y no corporeidad del ser se deben simplemente al discernimiento de acuerdo con el verso: «Sin cuerpo, dentro del cuerpo» (Ka. Up. I, 2, 22). Y la afirmación de la tradición respecto a la indiferenciación entre la corporeidad y la incorporeidad: «Aunque habita en el cuerpo, hijo de Kunti, las acciones no le afectan» (B. Gītā XIII, 31).

Se dice del ser individual: «Aquellos cuya naturaleza no está manifestada», simplemente por la carencia de discernimiento. Y se dice: «Aquellos cuya naturaleza se ha manifestado», por la presencia de ese discernimiento. No es posible la manifestación y la no-manifestación de las distintas naturalezas, pues su naturaleza no es otra (es siempre la misma). La diferencia entre el ser individual y el Ser superior se debe únicamente al conocimiento erróneo, no a una realidad, pues, lo mismo que el espacio, el Ser supremo no está en contacto real con nada.

¿Y cómo se sabe esto? Porque Prajāpati ha enseñado, después de

referirse al *jīva* («aquel ser que se ve en el ojo») que: «Éste es el inmortal, el que está exento de miedo, el Absoluto». Si el que ve dentro del ojo, que es conocido, fuera diferente del Absoluto, caracterizado por su inmortalidad y falta de miedo, estas cualidades habría que atribuirlas a ese ser diferente. Estas cualidades del que ve serían características del ojo. No es la reflexión en el ojo, lo que se trata aquí, lo cual sería como decir que Prajāpati dice cosas engañosas.

En la segunda parte del pasaje: «Aquel que se mueve feliz en sueños», no se refiere a un ser distinto al que se ve en el ojo, del que se habla en la primera parte. Aparece en la frase introductoria: «Te hablaré más adelante de él». Y una persona que es consciente de haber visto un elefante en un sueño y ya no lo ve al despertar, rechaza en el estado de vigilia, el objeto visto en el sueño. Sin embargo, cuando despierta reconoce ser la misma persona que vio algo en sueños.

También Prajāpati en la tercera parte afirma la ausencia de todo conocer particular en el estado de sueño profundo, pero no duda de la identidad del ser que conoce («Él no se conoce a sí mismo como «yo soy eso y eso», ni conoce a los demás seres» [Ch. Up VIII, 11, 2]). Y el significado de la frase: «Él partió hacia la aniquilación total» se refiere únicamente a la aniquilación de todo conocimiento en particular, y no a la aniquilación del conocedor. No se destruye el conocimiento del conocedor como vemos en «Aquello es indestructible» (Br. Up. IV, 3, 30).

Y en la cuarta parte, una vez más la frase introductoria de Prajāpati es: «Te hablaré de ello más adelante, y nada más que de ello». Después rechaza la unión del ser con el cuerpo y otros condicionamientos limitativos: («Este cuerpo es mortal») (Ch. Up. VIII, 12, 1). Y muestra al ser individual del que habla como el Ser supremo. Cuando él alcanza la naturaleza individual no es distinta del Ser superior, cuyas características son la inmortalidad y la valentía.

Algunos maestros opinan sin embargo que si se refiere al Absoluto (en la cuarta parte) no sería adecuado entender las palabras: «Te hablaré de él más adelante», refiriéndose al ser individual y, por tanto, suponen que se refiere no a este ser, que ha sido el tema de las tres partes precedentes, sino al Ser que está libre de errores, el que se señala al principio del capítulo (7.1).

En contra de esta interpretación señalamos que, en primer lugar, pasa por algo el enunciado del pronombre «esto» («Te hablaré de esto»). Se refiere a algo mencionado que está próximo. En segundo lugar se opone a la palabra: «más adelante» que está en el texto. Y se desprendería de esa interpretación que lo discutido en capítulos anteriores (el tema del ser individual) no se trata ya en los que siguen. Además si Prajāpati, después de prometer en la frase: «Esto te lo explicaré», lo hubiera explicado antes de la

cuarta parte, enseñando un tema para cada parte, tendríamos que concluir que actuaba engañosamente.

Mantenemos, por tanto, nuestra opinión sobre el propósito de todo el capítulo. En él se da a conocer como el aspecto irreal del ser individual, una simple apariencia creada por la ignorancia, oscurecida por los deseos y aversiones adheridos a los experimentadores y en contacto con toda clase de males, se disuelve por la comprensión verdadera. Y se enseña como entonces el ser individual llega más allá, al estado opuesto, en el que se hace uno con el Ser supremo. Este estado se caracteriza por estar libre de culpa y otras características análogas. Todo el proceso es similar a aquel en el que una serpiente imaginada se convierte en una cuerda, tan pronto como la mente del que la ve se ha liberado de esa imaginación errónea.

Hay otros filósofos, entre los que están algunos vedantinos, que dicen que el ser como criatura es real. Con el fin de refutar estas especulaciones que obstruyen el camino de la intuición de la unidad del Ser, se ha dado a conocer este *sārimaka-sāstra*, texto cuyo objetivo es mostrar que nada más existe un Ser supremo, permanente siempre, cuya sustancia es la conciencia. Por ignorancia, este Ser, se manifiesta de varias maneras aparece en diferentes formas por su poder mágico. Aparte de ese Ser, no existe otra conciencia. Este texto rechaza la duda de que cierto pasaje, que en realidad se refiere al Ser, haga referencia al ser individual, y lo hace por lo siguiente: Al Ser supremo, eternamente puro, inteligente y libre, permanente, único, sin contacto, vacío de forma, se le atribuyen erróneamente las características contrarias del ser individual. Lo mismo que los ignorantes consideran azul el espacio incoloro.

Para eliminar esta opinión equivocada usa los pasajes védicos que tienden a probar la unidad del Ser o a rechazar la doctrina de la dualidad. Pasajes que el texto mencionado refuerza con argumentos. E insiste en la diferencia del Ser supremo con el ser individual. Pero no pretende con eso probar que el ser individual es distinto del Ser supremo. Siempre que habla del ser destaca la diferencia (con el Ser) pero visto desde el pensamiento que surge del poder de la ignorancia. Por eso ve las recomendaciones védicas sobre las acciones, con miras a los estados corrientes (de las personas sin discernimiento). Desde el punto de vista del experimentador, las experiencias no son actos sin sentido.

Sin embargo el propósito de la enseñanza del *sāstra* es la unidad total del ser, como manifiesta el texto en Ch. Up. I, 1, 30. El rechazo de la inutilidad de los preceptos sobre las acciones ya lo hemos explicado cuando se habló de la diferencia entre las personas que poseen la comprensión total y las que no.

Sūtra 20. *Y la diferencia (del ser individual con el Ser supremo) se hace con un propósito diferente.*

La diferencia aludida al ser individual la señala el oponente en el pasaje que complementa al del «pequeño espacio»: «Ese ser sereno...» (Ch. Up. VIII, 3, 4). Este texto carece de significado aquí, porque no enseña si el pequeño espacio se refiere al Ser supremo o (se usa) para la devoción del ser individual, o para cualquier otro aspecto del tema que tratamos.

El *sūtra* manifiesta que tiene otro significado esa diferencia. No significa que determina la naturaleza del ser individual, sino más bien la naturaleza del Ser supremo. Porque el ser individual, que en este texto se llama el ser sereno, actúa en el estado de vigilia como director de los agregados que comprenden el cuerpo y los órganos sensoriales. En el sueño penetra los *nadis*[5] del cuerpo y experimenta los sueños que resultan de las impresiones del estado de vigilia y finalmente, deseando llegar a un refugio interno, entra en el estado de sueño profundo, va más allá de la unión con el cuerpo físico y el sutil y penetra en la luz suprema, el Absoluto, al que se ha llamado espacio. Y entonces, despojándose del estado de conocimiento particular, aparece en su verdadera naturaleza. Esa luz suprema que el ser tiene que conseguir y por la que se manifiesta en su propia naturaleza, es el Ser, el que está libre de culpa, y ahí se presenta como objeto de devoción.

En este sentido puede admitirse la frase sobre el ser individual, incluso por aquellos que sostienen que a quien se refiere en realidad es al Ser supremo.

Sūtra 21. *Si se ha dicho que según las declaraciones de las escrituras lo limitado (de ese espacio, no puede referirse al Absoluto). Decimos ahora que eso ya se explicó (por motivo de la meditación devocional).*

El oponente ha señalado que la limitación del espacio que muestra la escritura («En él está el pequeño espacio») no concuerda con el supremo Ser, y sin embargo puede decirse del ser individual que en otro texto se compara con el punto de un aguijón. Esto pide respuesta y por eso se dice que se ha dado ya, que se ha demostrado en Ch. Up. I, 2, 7. Puede atribuirse al Absoluto una relativa limitación. Esta misma objeción, como señala el *sūtra*, debe aplicarse aquí también. Además esa «pequeñez» contradice ese pasaje de la escritura que compara el espacio dentro del corazón con el espacio universal. «Este espacio es tan inmenso como el espacio que está dentro del corazón» (Ch. Up. VIII, 1, 3).

5. Los *nadis* son venas, canales sutiles que transportan la energía vital (*prāna*) por todo el cuerpo.

EL QUE ILUMINA

Sūtra 22. *Teniendo en cuenta la acción (la luminosidad reflejada en todas las cosas). (Y sabiendo que brillan) por Él (por el Absoluto).*

Leemos en Mu. Up. II, 2, 10 y en Ka. Up. II, 2, 15: «Allí el sol no alumbra, ni la luna, ni las estrellas, ni los destellos de los relámpagos. ¿Cómo alumbrará nuestro fuego allí? Cuando él brilla, todo brilla, por su resplandor el universo entero se ilumina». Surge aquí una pregunta: ¿Aquel que cuando brilla todo brilla es alguna sustancia luminosa o es el Ser supremo?

¿Por qué una sustancia luminosa? *dice el oponente*. Porque el pasaje niega que sólo brillen cuerpos luminosos como el sol y demás. Se sabe por experiencia diaria que cuerpos luminosos como la luna y las estrellas no brillan durante el día, cuando el sol, que es un cuerpo luminoso, está brillando. Por eso suponemos que aquello por lo que todo esto, incluyendo la luna, las estrellas y el mismo sol, no brillan es algo luminoso. La luz refleja sólo es posible si ya existe un cuerpo luminoso, pues por experiencia sabemos que la «acción refleja» (imitación) de cualquier tipo tiene lugar cuando hay más de un agente de naturaleza similar. Por ejemplo, un hombre pasea detrás de otro que también pasea. Por lo tanto consideramos que queda establecido que el pasaje se refiere a algún cuerpo luminoso.

A esto respondemos, *dice el vedantín,* que solamente puede referirse al Ser supremo. ¿Por qué? Por la acción refleja. La luminosidad reflejada mencionada en el pasaje, detrás de Él, «cuando ilumina, todo brilla». Solamente es posible si se entiende el Ser supremo. De Él como *prajñā*, otro pasaje de la escritura dice: «Su forma es luz, sus pensamientos, la verdad» (Ch. Up. III, 14, 2).

Por otro lado, no se sabe por ningún medio que el sol brille por otro cuerpo luminoso. Además teniendo en cuenta que la naturaleza de todos los cuerpos luminosos como el sol, es la misma, no tienen necesidad de otro cuerpo luminoso por el que ellos brillarían, pues vemos que una lámpara, por ejemplo, no brilla por otra lámpara. Tampoco existe una regla absoluta, como observa el oponente, por la que la acción sea reflejada nada más entre cosas de la misma naturaleza. Más bien se observa también entre cosas de naturaleza diferente. Un hierro al rojo vivo actúa des-

pués, aunque ya no hay fuego. Y el polvo del suelo se levanta después que el viento ha soplado. La frase: «Teniendo en cuenta la acción refleja (posterior) que forma parte del *sūtra*, vemos que apunta al brillo reflejado, mencionado en la *sloka* que discutimos». La frase: «Y de él», apunta al cuarto *pāda* del mismo *sloka*. Esta última frase se refiere a la causa atribuida a la luz del sol. En el pasaje: «Por su luz, todo se ilumina», insinúa al Ser *prajñā*. De Él dice la escritura: «A Él le adoran los dioses como la luz de luces, como el tiempo inmemorial» (Br. Up. IV, 4, 16).

En primer lugar, no se sabe que la luz del sol, de la luna, brillarán a causa de otra luz (física) y en segundo lugar es absurdo que una luz (física) esté contrarrestada por otra. Además la causa de la luminosidad no se adecua sólo al sol y a los otros cuerpos mencionados ahí, sino que el significado es más bien lo que se puede concluir de la manifestación: «Todo esto», es decir, la manifestación de todo este mundo de nombres, formas, actos, actores y frutos (de las acciones), tiene por causa la existencia de la luz del Absoluto. Lo mismo la existencia de la luz del sol es causa de la manifestación de toda forma y color. Y el texto muestra con la palabra «allí» («el sol no alumbra allí») que el pasaje está relacionado con el tema general y este tema es el Absoluto. Así aparece en: «En la suprema brillante envoltura está lo Absoluto libre de colores, formas. El puro es la luz de luces. Es lo que descubren los conocedores del Ser (Mu. Up. II, 2, 9)». Este pasaje hace surgir la pregunta: ¿Cómo es esa luz de luces?

Tenemos ocasión aquí de dar la respuesta según el pasaje: «El sol no brilla allí» (Mu. Up. II, 2, 10). Se refuta la afirmación de que el brillo de los cuerpos luminosos como el sol y la luna, se puede negar sólo en el caso de que exista otro cuerpo luminoso. Así la luz de la luna y las estrellas no se ven cuando el sol brilla.

Señalaremos que se ha demostrado que sólo el Ser puede ser ese «ser luminoso» al que nos referimos y ningún otro. Y no se puede negar que el sol, la luna, brillan con respecto al Absoluto, pues todo lo que se percibe, se percibe solamente con la luz del Absoluto. Se puede decir entonces que el sol, la luna, brillan en Él. Mientras que el Absoluto al ser luminoso por sí mismo no se percibe con ninguna otra luz. El Absoluto hace que se manifieste todo lo demás, pero no es manifestado por alguna otra cosa. De acuerdo con el pasaje de la escritura: «Sólo por el Ser y por su luz el ser humano se sienta (sale fuera, trabaja y vuelve)» (Br. Up. IV, 2, 4).

Sūtra 23. *Además la tradición habla de este estado (como conciencia luminosa).*

Se habla también en la tradición del aspecto del ser como una conciencia en textos como el B. Gītā «Ni el sol ni la luna, ni el fuego ilumina ese estado supremo, cuando se penetra en él no se regresa más» (XV, 6). Y «La luz del sol que ilumina el universo, la que está en la luna y el fuego, es mi luz» (XV, 12).

AQUEL QUE TIENE MEDIDA

Sūtra 24. *En relación con el término (Dios) el Ser medido (que mide un pulgar) (es el Absoluto).*/

Leemos: «El Espíritu, del tamaño de un pulgar, vive en el cuerpo» (Ka. Up. II, 1, 12) y también: «Como una luz sin humo es el Espíritu que mide lo que un pulgar. Director del tiempo existe lo mismo hoy que mañana. Éste es Aquello» (Ka. Up. II, 1, 13). Aquí surge la duda de si el espíritu del tamaño de un pulgar es el ser individual o el Ser supremo.

El oponente mantiene que se refiere al ser individual por el tamaño, pues la escritura no le atribuiría al Ser supremo de extensiones infinitas, el tamaño de un dedo; sin embargo podría referirse al ser individual por sus limitaciones. Se le atribuiría metafísicamente ese tamaño. Incluso la tradición confirma esto: «Entonces Yama hizo salir del cuerpo de Satyavān, por la fuerza, al espíritu del tamaño de un pulgar, atado con un lazo y pendiente de su compasión» (Mbh. III, 297, 17). Como Yama (la Muerte) no podría hacer salir por la fuerza al Ser supremo, se ve claramente que el pasaje se refiere al ser transmigratorio, individual y del tamaño de un pulgar. Por tanto decimos que este pasaje habla del ser individual.

El vedantín responde que la persona del tamaño de un pulgar es el Absoluto. ¿Por qué? Por el término: «Director del pasado y el futuro», pues nadie sino Él rige el tiempo. Además la frase: «Éste es Aquello» (Ka. Up. II, 1, 3) relaciona el pasaje con el que se ha estado investigando y por lo tanto es el tema del que tratamos, el Absoluto. «Háblame de Aquello que está más allá del bien y del mal, más allá de la causa y del efecto, del pasado y el futuro» (Ka. Up. I, 2, 14). Por el mismo término que se usa en la *Upanisad*, «director» (*īśāna*) es seguro que se trata de Dios.

Aun así puede preguntarse ¿cómo se le atribuye al omnipenetrante Ser una cierta medida de extensión? La respuesta se da en el *sūtra* siguiente.

Sūtra 25. *(El Absoluto se considera con una pequeña extensión) porque habita en el interior del corazón humano, y esto*

(el estudio de los Vedas*) es algo que concierne a los seres humanos.*

Se dice que el Ser mide un pulgar, aunque es omnipresente porque habita en el corazón, lo mismo que se dice que el espacio mide lo que una sección de bambú. Pero es sabido que excede toda medida. Y se ha demostrado que a Él se refiere la palabra «director». Puede surgir, sin embargo, una objeción. Ya que el tamaño del corazón varía en los seres vivientes, no se puede sostener que al decir que el Ser supremo es de ese tamaño sea por referencia al corazón.

A esta objeción responde la segunda mitad del *sūtra*. Teniendo en cuenta que sólo los seres humanos tienen derecho, aunque no se especifica con prescripciones qué clase de seres tienen derecho, a estudiar los *Vedas*. Pero sólo los seres humanos están interesados y son capaces de realizar los preceptos. Además sólo ellos desean el resultado de esa conducta. Y no les excluyen las prohibiciones y las normas de ceremonias. Este punto se ha explicado en la sección que trata de la definición de *adhikāra* (Jai. Sū. VI, 1, 25-26).

Ahora bien, generalmente el cuerpo humano tiene una medida concreta y por eso el corazón también la tiene, como por ejemplo el tamaño de un pulgar. Por eso, como sólo los seres humanos estudian y practican el *sāstra,* es posible que se diga que el Ser supremo tiene el tamaño de un pulgar dentro del corazón humano. Respondiendo al razonamiento del oponente, el vedantín dice que no sólo debe entenderse que se refiere al ser transmigratorio el tamaño del pulgar. Señalaremos que como los pasajes «Aquello es el Ser», «Tú eres eso», nuestro pasaje enseña que el ser que tiene ese tamaño de pulgar es en realidad el Absoluto. Los pasajes upanisádicos tienen dos propósitos: unos manifiestan la naturaleza del Absoluto, otros enseñan la unidad del ser con Él. Nuestro pasaje enseña la unidad del ser con el Absoluto y no el tamaño.

Este punto se aclara más adelante en la *Upanisad*: «El espíritu, el ser interno, de la dimensión de un pulgar, está siempre asentado en lo íntimo del corazón humano. Habría que separarlo con firmeza del propio cuerpo como se separa el tallo del interior del junco. Habría que conocerle como lo puro, lo inmortal» (Ka. Up. II, 3, 17).

SOBRE LOS SERES CELESTIALES

Sūtra 26. *Los seres por encima de esto (los seres divinos) están calificados para estudiar los* Vedas*). Porque es posible según Bādarāyana.*

Se ha dicho que el pasaje sobre el tamaño de un pulgar se refiere al corazón humano porque sólo seres humanos quieren estudiar y actuar respecto a las escrituras. Nos da ocasión esto para discutir lo siguiente.

Es cierto que las escrituras otorgan a los seres humanos ese derecho, pero al mismo tiempo no hay una regla exclusiva que dé sólo al ser humano el derecho a conocer el Absoluto. El maestro Bādarāyana piensa que también se dice que pueden hacerlo aquellos seres que están por encima de los humanos como los dioses. ¿En qué se basa?

En la posibilidad. En cada caso puede haber causas que los califican como ciertos deseos. En primer lugar los dioses pueden desear también liberarse totalmente. Porque todos son efectos, y como reflejos que son, son objetos impermanentes. En segundo lugar, es posible que puedan, pues su corporeidad aparece en los versos de las escrituras, *Arthavāda Itihāsa Purānas*. Y también se habla (en ellos) de experiencias corrientes. No les está prohibido el estudio de los *sūtra*s y tampoco, las reglas de las escrituras sobre la ceremonia *upanayana* los elimina, pues en esa ceremonia simplemente los vedas se manifiestan por sí mismos a los dioses. Además para adquirir conocimiento algunos dioses se han hecho discípulos, según aparece en pasajes de la escritura como «Indra vivió con Prajāpati durante ciento y un años como discípulo (Ch. Up. VIII, 11, 3). Bhrigu acudió a su padre Varuna diciéndole: «Enséñame el Absoluto» (Tai. Up. III, 1). Y las razones que se han dado antes contra dioses y *rishis*[6], diciendo que no son capaces de hacer actos religiosos (como los sacrificios) por la circunstancia de no haber otros dioses a quien los dioses pudieran ofrecerlos, y de no haber otros *rishis* a quien invocar durante el sacrificio (Vai. Sū. VI, 1, 6-7), no se aplican al conocimiento. Cuando Indra y otros dioses solicitan el conocimiento, no tienen que realizar ningún acto ante Indra u otros dioses, tampoco tienen que hacerlos los *rishis*, como Bhrigu, y otros pertenecientes al mismo linaje.

Pero ¿quién tiene capacidad para enseñar a los dioses y *rishis*?

El pasaje acerca del ser del tamaño de un pulgar sigue siendo válido, si se admite el derecho de los dioses. Sólo tiene que explicarse en cada caso

6. *Rishis* son los sabios religiosos a los que se revelaron las escrituras sagradas como los *Vedas*.

en particular el tamaño concreto del pulgar, de los seres a los que nos estamos refiriendo.

Sūtra 27. *Si se ha dicho (que la corporeidad de los dioses tiene en sí) una contradicción por los ritos religiosos, lo negamos teniendo en cuenta que (en las escrituras) encontramos (que los dioses) asumen varias (formas a la vez).*

Si el derecho para adquirir conocimiento los dioses u otros seres superiores a los humanos se basa en la corporeidad, hay que admitir que Indra y otras divinidades están en posesión de cuerpos para los ritos como el de los sacerdotes. Pero admitir eso sería una contradicción en estos actos, pues el que los dioses formaran parte de los ritos con su presencia no se ha observado en realidad, ni es posible. No es posible que el mismo Indra estuviera presente en persona en muchos ritos.

El vedantín responde a esto que no hay tal contradicción. ¿Por qué? Porque se suponen varias formas. Un mismo ser puede asumir varias formas a la vez.

Y ¿cómo se sabe esto?, preguntamos. Observando. Porque un pasaje de la escritura, al principio responde a la pregunta de cuántos dioses hay diciendo: «Tres y trescientos, tres y tres mil». Y ante la pregunta de quién son, responde: «Ellos son solamente sus diversos poderes, en realidad sólo hay treinta y tres divinidades» (Br. Up. III, 1.2). Aquí se muestra que el mismo y único ser, puede aparecer al mismo tiempo en muchas formas. Después afirma que esas treinta y tres divinidades en realidad están contenidas en seis o cinco, etc. Y finalmente ante la pregunta ¿quién es esa divinidad? La respuesta es: «La energía vital» (Br. Up. III, 9, 9) (*Hiranyagarbha*). Muestra que las divinidades son todas formas de la Vida y la Vida puede, por tanto, aparecer de muchas formas.

También la tradición hace una afirmación parecida: «Un yogui, héroe de los bharatas, puede, por su poder, multiplicar su ser en más de mil formas, y con ellas andar por la tierra. Con algunas puede experimentar los objetos, con otras soportar terribles penalidades y finalmente puede retraerlas otra vez igual que el sol retrae la multitud de sus rayos».

Si pasajes de la escritura como el anterior afirman que incluso los yoguis, que han adquirido simplemente algunos poderes extraordinarios, como el cuerpo sutil y demás, pueden animar varios cuerpos al mismo tiempo, ¿cuánto más capaces de esas habilidades serán los dioses que de manera natural poseen todos los poderes sobrenaturales? Al poder tomar las divinidades varias formas, una puede dividirse en muchas formas y estar en relación con muchos ritos al mismo tiempo y a la vez ser invisible para los otros, pues tiene esa capacidad.

También puede explicarse el *sūtra* de forma diferente, es decir, significando que incluso seres que tienen individualidad corporal, pueden verse entrando en una simple relación subordinada en más de una acción. Desde luego, algunas veces un individuo no entra en relaciones subordinadas por acciones diferentes. Por ejemplo, a un *Brahman* le entretienen varios que le saludan al mismo tiempo. Pero en otras cosas un individuo está en relación subordinada con muchas acciones a la vez. Un *Brahman* puede ser objeto de adoración para muchas personas a la vez. Es posible también que el rito consista en una ofrenda imaginándose a una divinidad. Muchas personas pueden ir con sus respectivas ofrendas, teniendo delante la misma divinidad. La individualidad de los dioses no implica, por tanto, ninguna contradicción en los actos de los ritos.

Sūtra 28. *Si se dijo que hay contradicción respecto a la validez de las palabras védicas (en cuanto a la corporeidad de las divinidades), decimos que no es así porque (el universo) se originó con una palabra como ha sido comprobado por la visión directa y por razonamiento.*

Aceptemos entonces, *dice el oponente*, que al admitir la individualidad corporal de los dioses no habrá contradicción en el caso de los ritos. Pero habrá aún una contradicción en cuanto a las palabras védicas. ¿En qué? Está en la base de la conexión originaria de la palabra con su sentido que la validez de los *Vedas* ha establecido diciendo: «A causa de la independencia de otros significados de raíz» (Jai. Sū. I, 1, 5).

Pero aunque una divinidad poseyera una individualidad corporal, tal como se admitió anteriormente, es posible que por sus poderes sobrenaturales pudiera al mismo tiempo disfrutar de las ofrendas que forman parte de varios ritos. También es posible que por su individualidad estuviera sujeta a crecimiento y muerte, como los seres humanos. Y de ahí, de la conexión de la palabra eterna con algo no-eterno que se destruye, surgiría una contradicción con respecto a la autoridad que se ha probado tiene la palabra de los Vedas.

No existe tal contradicción, *dice el vedantín*, ¿por qué? «Porque su origen viene de ella». Viene de la misma palabra del *Veda*, el mundo se crea con las divinidades y otros seres.

Aparece una objeción en el *sūtra* (I, 2, 1): «Aquello de donde se origina... este mundo». Se ha probado que el mundo se origina del Absoluto. ¿Cómo puede decirse ahora que se origina de la palabra? Y además en el caso que admitiera que el origen del mundo fuera la palabra, ¿cómo evitar

la contradicción en relación con la palabra, considerando que los *vasus*, *rudras*, *adityas*, *viśvadevas* y *maruts*[7], no son eternos porque fueron creados? Y si no son eternos, ¿qué hace eliminar la no-eternidad de las palabras védicas: *Vasus*, etc.?, ¿qué significan esos ángeles (*devas*)? Porque se sabe que en la vida diaria sólo cuando el hijo de Devatta ha nacido se le da el nombre de Yagñadatta («hecho para él», lit.) nos mantenemos en la misma opinión. Surge una contradicción con respecto a la palabra.

El vedantín dice: Esa objeción se funda en que observamos la conexión sin origen entre palabras como vaca y las cosas que significan. Pues aunque los seres individuales de la especie que indica la palabra con esa construcción, «vaca», tienen un origen, sus especies no tienen origen, pues sólo lo individual se origina de las sustancias, de las características y de las acciones, y no de las especies. Sin embargo es con las especies con lo que las palabras están conectadas y no con los individuos. Los individuos al ser infinitos en número, no son capaces de entrar en esa conexión.

Por eso aunque los seres individuales no sean los autores, no surge contradicción en el caso de palabras como «vaca», pues las especies son eternas. De la misma manera, aunque las divinidades individuales sean creadoras, no hay contradicción en el caso de palabras como *vasus*, pues las especies que designan son eternas. Y los dioses, para terminar con las descripciones de sus diferentes apariencias, como las dadas en los *mantras*, *arthavadas*, pertenecen a diferentes especies. Términos como *Indra* ponen en relación con un ser particular con algún sitio particular, lo mismo que términos como «jefe del ejército». Por lo que al que ocupa esa posición particular se le llama con ese nombre.

El origen del mundo por la palabra no se entiende en el sentido de constituir la causa material del mundo, como lo es el Absoluto. Pero mientras existan palabras eternas cuya esencia sea que puedan tener un significado en relación con su sentido eterno, se dirá que se originan de la palabra.

¿Cómo se sabe, entonces, que el mundo se ha originado de la palabra? Por visión directa y por deducción racional. La visión directa se refiere a la revelación de la escritura que no depende de ninguna otra cosa para su validez. La deducción racional se refiere a la tradición que depende de algo (las escrituras) para su validez. Las dos manifiestan que la creación está precedida de la palabra. Un pasaje de la escritura dice así: «Con la palabra el Creador (*Brahmā*) creó a los dioses. Al emitir palabras fueron creados los

7. Son seres celestiales (*devas*). Los *vasus* son ocho ángeles siervos del dios Indra, los *rudras* son ángeles destructivos, los *adityas*, ángeles solares, los *viśvadevas*, grupo de unos diez ángeles nombrados en el *Rig-Veda*, y los *maruts*, ángeles amigos de Indra en los *Vedas*.

seres humanos. Cuando la palabra finalizó, creó a los antepasados (*manas*), con la palabra *tirahpavitram* creó los planetas, con la palabra *āvah*, creó los himnos, con la palabra *visvani*, los *śastra* y con la palabra *abhisanbhaāh*, los demás seres» (R. V. IX, 62). Otro pasaje dice: «Aquel (Prajāpati) tiene su mente unificada con la palabra (la palabra de los Vedas)» (Br. Up. I, 2, 4). Hay otros lugares también donde los Vedas hablan de la creación precedida de las palabras. Y la tradición dice: «En el principio se proyectó una voz eterna en forma de los *Vedas* sin principio ni fin, divina, y de ella surgieron todas las actividades.

Debemos entender aquí en la proyección de esa voz, el comienzo de la tradición oral (de los *Vedas*) porque no se puede explicar aquí que esa voz sin principio ni fin, tenga otro sentido. Una vez más leemos: «En el principio Mahesvara clasificó con las palabras védicas a los nombres y formas de todos los seres y promovió todas las actividades "religiosas". Y también: «Hizo diversos nombres, acciones y condiciones de todo, en el principio con las palabras de los Vedas» (Manu. I, 21). Además todos sabemos por observación que cualquiera que comience algo que desea realizar primero recuerda la palabra de la cosa, y después se pone a trabajar en ella.

Concluimos, por tanto, que antes de la creación, las palabras védicas, se hicieron manifiestas en la mente de Prajāpati, su creador, y que después él creó las cosas que corresponderían a esas palabras. También la escritura dice «pronunciando *bhūr*, él creó la tierra» (Tai. Br. II, 2, 4-2). Muestra que los mundos como la tierra se manifestaron, es decir, fueron creados con la palabra *bhūr*, que se había manifestado en la mente de Prajāpati. ¿De qué naturaleza es esa palabra de la que, según se dijo, el mundo se creó? Los gramáticos dicen que es de la *sphota*[8]. Al asumir que las letras son la palabra, la doctrina que dice que las divinidades se han originados por las palabras de los *Vedas*, no puede probarse de ninguna manera, pues las letras mueren en cuanto se pronuncian. Estas letras perecederas se imaginan además diferentes, según la pronunciación del que habla. Por eso podemos determinar por el sonido de la voz de alguien al que no vemos y escuchamos leer, quién es el que lee, si es Devadatta o Yagñadatta o algún otro.

Y no puede sostenerse que el darse cuenta de las diferencias con respecto a las letras sea erróneo, pues de otro modo no podríamos comprender nada. No es razonable tampoco mantener que la comprensión del sentido de una palabra viene dado por las letras. Porque no se puede aceptar que cada letra sugiera el sentido, pues sería una hipótesis muy vaga. Tampoco podemos pensar que hay una comprensión simultánea de todo el conjunto de letras, una detrás de otra.

8. *Sphota* significa lo que se manifiesta de la palabra. La impresión creada en la mente al oír el sonido de un conjunto de letras que forman una palabra.

No admitimos que se diga que la última letra de la palabra unida a las impresiones que producen la percepción de las letras precedentes es lo que hace comprender el sentido. Porque la palabra hace comprender el sentido únicamente si se sabe que se refiere a la comprensión mental de la conexión constante (entre la palabra y su sentido), como el humo que hace suponer la existencia del fuego sólo al percibirlo. Pero realmente no sucede que se comprenda la última letra en combinación con las impresiones producidas por las letras precedentes. Porque esas impresiones no son objeto de percepción.

Tampoco puede sostenerse que aunque aquellas impresiones no son objeto de percepción, puede suponerse por sus efectos que lo son. Así, la percepción real de la última letra combinada con las impresiones dejadas por las letras precedentes, impresiones que son aprehendidas por sus efectos, es lo que hace suponer el sentido de la palabra. El efecto de las impresiones, como el recuerdo de toda la palabra, es algo que consta de partes que se suceden una tras otras en el tiempo.

De todo esto se deduce que *sphota* es la palabra. Después viene el agente que aprehende, es decir, el intelecto (*buddhi*). Al captar varias letras de la palabra, ha recibido impresiones rudimentarias y cuando éstas maduran por la captación de la última letra, se presenta el *sphota* en el intelecto, a la vez como objeto y como acto mental de aprehensión.

Y no se puede afirmar que un acto de comprensión es un simple acto de memoria, cuyo objeto son las letras de la palabra, ya que las letras que son más de una no pueden ser objeto de un acto de aprehensión. Como la *sphota* aquella se reconoce como la misma tantas veces como se pronuncia la palabra, vemos que es eterna, mientras que comprender la diferencia, como anteriormente se dijo, tiene por objeto simplemente las letras. De esta palabra eterna, que es de la naturaleza de la *sphota* y posee un poder significativo, de ahí es de donde se produce el objeto, es decir, este mundo formado por las acciones, los actores y los resultados de la acción.

Contra esta doctrina, el venerado Upavarsha sostiene que sólo las letras son la palabra. Pero surge una objeción. Antes se ha dicho que las letras, tan pronto como se crean, mueren.

Respondemos, dice el vedantín, que esta afirmación no es verdad, puesto que se las reconoce como las mismas letras, cada vez que se vuelven a producir nuevas. Tampoco puede sostenerse que se reconozcan sólo por su parecido, como por ejemplo en el caso del pelo. Porque el hecho de reconocerlo en el sentido estricto de la palabra «reconocer», no está en contradicción con otras pruebas. Y no se puede decir que el reconocimiento tenga por causa las especies, pues de esa manera no se reconocería la misma letra individualmente, sino sólo una letra perteneciente a las mismas

especies, como otras escuchadas anteriormente. Porque de hecho se reconocen las mismas letras individualmente.

Sólo se podría mantener que el reconocimiento de las letras se basa en las especies, si cuando se pronuncian las letras, se comprendieran distintas letras individuales, lo mismo que se ve a varias vacas como diferentes individualidades que pertenecen a la misma especie. Pero este no es el caso, pues las mismas letras se reconocen en cuanto se han pronunciado. Si se pronuncia la palabra «vaca» dos veces, por ejemplo, no pensamos que se han pronunciado dos palabras diferentes, sino que se ha repetido la misma.

El oponente recuerda entonces: Se ha mostrado antes que se captan las letras como diferentes debido a la diferente pronunciación, como se ve en el hecho siguiente: Captamos una diferencia cuando escuchamos simplemente el sonido al recitar Devadatta o Yagñadatta.

Aunque, *respondemos los vedantinos,* es algo ya establecido el que las letras se conocen como la misma. También hay diferencias al captarlas. Pero como se articulan por medio de la unión y separación (de la respiración con el paladar, los dientes, etc.), estas diferencias se atribuyen al carácter de los agentes y no a la naturaleza intrínseca de las letras. Además aquellos que sostienen que las letras son diferentes, para reconocerlas tienen que imaginar especies de letras y más adelante admitir que la captación de la diferencia está condicionada por factores externos.

¿No es mucho más sencillo asumir, como hacemos nosotros, que captar la diferencia está condicionada a factores externos, mientras que su identificación se debe a la naturaleza intrínseca de las letras? Y este mismo hecho de identificarlas es el proceso mental que no nos permite mirar la captación de la diferencia que tienen las letras por su objeto. Por eso el oponente está equivocado al negar la existencia de tal proceso. Porque, por ejemplo, ¿cómo podría la sílaba *ga*, cuando se pronuncia a la vez por varias personas, ser de diferente naturaleza al mismo tiempo, es decir, acentuada con un tono alto, un tono medido, un tono bajo y nasal y no nasal?

La verdadera posición es que la diferencia de captación no es causada por las letras sino por el sonido.

¿En qué consiste ese sonido? *dice el oponente.*

Y el vedantín responde: Es el sonido que penetra en el oído de una persona que escucha desde una distancia y no puede distinguir las letras por separado. Para una persona que está próxima, las letras tienen sus propias distinciones, como su grado alto o bajo. De esto depende el tono mayor o menor y no de la naturaleza intrínseca de las letras. Las letras se reconocen como las mismas cuando se las pronuncia.

Con esta teoría tenemos la base para la captación diferenciada de los distintos tonos, pues en la teoría propuesta al principio (que ahora se

rechaza), deberíamos aceptar que las distinciones de tonos se deben a los procesos de unión y desunión descritos anteriormente, ya que las letras que siempre se reconocen como las mismas son diferentes. Pero como esos procesos de unión y desunión no los percibimos, no podemos determinar en las letras diferencias basadas en esos procesos. De ahí que la captación de tonos no tiene una base.

No se debería afirmar tampoco que por la diferencia de tonos surge una diferencia de las letras reconocidas. Porque la diferencia en un tema no implica diferencia en otro, que puede estar libre de esta diferencia. Así nadie piensa que porque las individualidades son diferentes entre sí, las especies también tienen una diferencia. Además aceptar el *sphota* es voluntario, porque el sentido de la palabra se puede captar por las letras.

Aquí interviene el oponente: Yo no supongo la existencia de la *sphota*. Por el contrario, realmente la percibo. Porque después que está impresa en el intelecto (*buddhi*), la captación sucesiva de las letras de la palabra, se presenta la *sphota* a la vez como objeto.

Respondemos, dice el vedantín, que estás en un error. El objeto del acto cognoscitivo es simplemente las letras de la palabra. Una comprensión total que sigue a la captación de las sucesivas letras de la palabra tiene por objeto todo el agregado de letras y no otra cosa.

Llegamos a la conclusión porque en la comprensión completa, al final, están incluidas esas letras de las que consta una palabra dada, y no cualquier otra letra. Si ese acto cognoscitivo tiene por objeto el *sphota*, es decir, algo diferente de las letras de la palabra dada, entonces esas letras estarían excluidas de ella, tanto como las de cualquier otra palabra. Pero como esto no es el caso, el acto final de conocer totalmente no es sino un acto de recordar cuál es el objeto de las letras de la palabra.

Nuestro oponente ha afirmado antes que las letras de una palabra, siendo varias, no pueden ser objeto de un acto mental. Pero esto es erróneo una vez más. Las ideas que tenemos de una fila por ejemplo, o de un bosque o un ejército, o de los números diez, cien, mil, etc., muestran que también esas cosas que contienen varias unidades pueden convertirse en objetos de uno y el mismo acto de conocer. La idea que tiene por objeto la palabra como un todo, deriva, en cuanto depende de la determinación del sentido de muchas letras. Es igual que la idea de un bosque o un ejército.

Pero, *podría objetar el oponente*, si la palabra no consistiera más que en un grupo de letras que al formar un mundo se convierten en un acto mental, las palabras como *jāra* («amante»), *rājā* («rey»), *kapi* («mono»), *pika* («cuco»), no se conocerían como palabras diferentes, pues las mismas letras, se presentan en cada una de las palabras que forman una pareja.

El vedantín responde: Desde luego en ambos casos hay una conciencia extensiva de la totalidad de las letras. Pero así como «hormigas» constituye la idea de una fila sólo si van una tras de otra, así las letras también constituyen la idea de cierta palabra sólo si siguen una tras a otra en un cierto orden. Por eso no es contrario a la razón que algunas letras se conozcan como palabras diferentes dependiendo del diferente orden en que están colocadas.

La hipótesis de aquel que mantiene que las letras son la palabra puede finalmente formularse como sigue. Las letras de las que consta una palabra, en un cierto orden y número, con el uso tradicional, están relacionadas con un sentido definido. Cuando se emplean, se presentan como tal al intelecto, quien después de haber captado las diferentes letras en sucesión, por último las capta todas juntas. Y entonces infaliblemente insinúan al intelecto su sentido preciso. Esta hipótesis es más simple que la complicada teoría de los gramáticos que enseñan que la *sphota* es la palabra. Según eso tienen que ignorar lo que se percibe y aceptar algo que nunca se ha percibido. Las letras captadas en un orden definido se dice que muestran la *sphota* y la *sphota*, a su vez, se dice que muestra el sentido. Habría que admitir incluso que las letras son diferentes cada vez que se pronuncian y también, como en ese caso, debemos asumir necesariamente que existen especies de letras como base de reconocimiento de las letras individuales. Y tendremos entonces que atribuir a las especies la función de transmitir el sentido que hemos demostrado en el caso de las letras individuales. De todo esto se desprende que en la teoría en que los dioses se originan de las palabras eternas no hay contradicción.

Sūtra 29. *Y por esta misma razón (se deduce) la eternidad (de los* Vedas*).*

Como la eternidad de los *Vedas* se funda en la ausencia del recuerdo de un solo agente, ha surgido una duda con relación a la doctrina que dice que los dioses y otras individualidades se han originado de él, como enseña el *Pūrva-Mimamsā* (I, 3, 28). Esta duda ha sido rechazada en el *sūtra* anterior. El presente confirma ahora la eternidad de los *Vedas*. Se debe aceptar la eternidad de la palabra de los *Vedas* por esta razón: el mundo con sus especies exactas como los dioses se origina de él.

Hay un verso que dice: «Por el sacrificio siguieron ellos la huella de la palabra. Y encontraron que estaba en los *rishis* (R. V. X, 71, 3). Esto muestra que la palabra hallada era permanente. En este punto Veda-vyāsa, también habla así: «En el principio, los grandes *rishis* a través de austeridades y con la autorización del ser que existe por sí mismo[9], obtuvieron los *Vedas*, junto

9. Svayambhīa es el ser que se origina en sí, el que no depende de nada para ser,

con los *itihasas* (las anécdotas) que habían estado escondidos desde la disolución (del mundo).

Sūtra 30. *Teniendo en cuenta la igualdad de nombres y formas en cada nuevo ciclo, no existe contradicción (respecto a la eternidad de la palabra de los* Vedas*) incluso en la renovación de los ciclos del mundo como se ve por la revelación y la tradición.*

El oponente afirma: Si los dioses al igual que los animales, procrean en una sucesión ininterrumpida, del mismo modo no habrá interrupción en el curso de la existencia práctica, que incluye las clases, las cosas nombradas y los sujetos que las nombran. La conexión (entre cosa y palabra) sería eterna, y la objeción en cuanto a la contradicción referente a la palabra que aparece en el *sūtra* 27 sería, por lo tanto, rechazada. Pero si, como afirman la revelación y la tradición, el mundo entero, dividido en tres partes, se desprende periódicamente de forma y nombre y se disuelve completamente (al final de un *kalpa*[10]) y después se renueva, ¿cómo puede considerarse que la contradicción se ha eliminado?

El vedantín responde a esto: Teniendo en cuenta lo idéntico de nombre y forma, aun en el caso de admitir que el mundo no tiene principio (punto que se probará más adelante en II, 1. 36) en el *samsara*[11] sin origen, tenemos que mirar el principio relativo y la disolución en relación con un nuevo *kalpa*, con la misma luz con la que vemos en los estados de sueño y vigilia. Aunque, de acuerdo con las escrituras, la disolución y el nacimiento no produce ninguna contradicción, pues en el estado de vigilia que sigue al de sueño la existencia práctica continúa como en el anterior. En el texto (Kau. Up. III, 3) se afirma que en los estados de sueño y vigilia tiene lugar la disolución y la creación: «Cuando un ser humano que está dormido no tiene sueños, se hace uno con la Vida (*prāna*). La palabra viene a él con todos los nombres y el ojo con todas las formas, el oído con todos los sonidos, la mente con todos los pensamientos. Y cuando se despierta,

la primera causa del universo. En el relato de la creación del libro *Manu Samhitā* se habla de este ser.

10. *Kalpa* es un ciclo cósmico. Dura cuatro eras cósmicas (4 320 000 años según nuestra medida). Se dice que representa un día, y una noche del Creador (*Brahmā*).

11. *Samsara* es el ciclo de existencias, nacimientos y muertes al que están atados los seres humanos como consecuencia de la ignorancia de su propio Ser. Se le ha comparado con una rueda que gira. Y así se conoce normalmente como «la rueda de samsara».

como en un fuego ardiendo las llamas van en todas direcciones, así del Ser surgen los órganos cada uno en su lugar, de ellos los dioses, y de los dioses los mundos».

Puede ser, *continúa el oponente*, que no haya contradicción en ese caso, ya que durante el sueño de una persona, la existencia cotidiana de las otras personas no se interrumpe. E incluso el que dormía, cuando se despierta, puede continuar con la misma existencia habitual anterior al sueño. Es diferente el caso de la disolución total del universo, pues entonces toda la existencia normal se interrumpe y la forma de existencia de un *kalpa* anterior no continúa en el siguiente, como no continúa la conducta de un individuo en su vida anterior.

Esta objeción no es válida, *dice el vedantín,* pues aunque la disolución total corte toda conducta existencial, por la gracia de Dios es posible que seres divinos como *Hiranyagarbha* puedan seguir con la misma forma de existencia que les perteneció en el ciclo anterior. Aunque los seres vivos normales no puedan, como vemos, no podemos considerar a los dioses como criaturas normales. Porque en las series de seres que van desde el ser humano hasta las briznas de hierba, se observa una sucesiva disminución de comprensión, poder y demás, aunque todos tengan en común el tener vida.

De la misma manera, en los seres superiores, desde el ser humano hasta *Hiranyagarbha*, tiene lugar un incremento gradual de comprensión, poder, esta circunstancia la menciona la revelación y la tradición en muchos lugares y no se puede negar. Éste es el caso de los seres como *Hiranyagarbha* que en el *kalpa* anterior se han distinguido por un conocimiento y un poder de acción superiores, los cuales surgen en el *kalpa* presente con la misma clase de existencia que disfrutaron en el precedente, exactamente como una persona que se levanta de dormir y continúa la misma vida que antes de dormirse.

También las escrituras afirman: «Yo, que anhelo la liberación, busco refugio en Aquel que en un principio creó al Creador de la Vida, y le entregó los *Vedas*, en Aquel que se revela a Sí mismo por su propia inteligencia» (Śv. VI, 18). Además Śaunaka y otros afirman que los diez libros (del *Rig-Veda*) fueron vistos por los mdhucchandas y otros *rishis*. Y lo mismo nos dice la tradición con respecto a los seres humanos inspirados (*rishis*) los cuales vieron la subdivisión de sus respectivos *Vedas*. La escritura también afirma que las ofrendas con el *mantra* tienen que estar precedidas por el conocimiento del *rishi*: «Quien hace ofrendas de otra persona o lee con ayuda de un *mantra* sin conocer al *rishi*, la medida, la divinidad y su aplicación, choca contra un poste, cae en el abismo. Por eso debe conocerse todo lo que se refiere a cada *mantra* (*Arsheya Brāhmana*, 1.ª sec.).

Se aconseja el precepto religioso y se prohíbe lo opuesto, para que los

seres vivos disfruten y eviten el dolor. El deseo y el rechazo tienen como objeto el placer y el dolor, lo que es sabido por experiencia y por las escrituras. Y no conducen a nada de diferente naturaleza. Como cada nueva creación es sólo el resultado de los méritos y errores de los seres vivos de la creación precedente, esa creación se produce con una naturaleza similar a la anterior.

La tradición afirma eso en: «Las acciones que realizaron algunos de estos seres animados, en una creación precedente, tenderán a volver a hacerlas una y otra vez. Tanto si las acciones fueron perjudiciales o inocuas, afectuosas o crueles, buenas o malas, verdaderas o falsas, estarán influenciados por ellas. Por eso cada persona en particular disfruta con cierta clase de actividades».

Y cuando este mundo haya desaparecido en el momento de la disolución total, se destruirá sólo hasta el punto en que la potencialidad (*sakti*) del universo permanezca. Y cuando vuelva a crearse, se creará con las raíces de esa misma potencialidad. Si no fuera así, tendríamos que admitir un efecto sin causa. No podemos tampoco asumir potencialidades distintas para los diferentes ciclos del universo. Por eso, aunque las series de mundos desde la tierra a otros más elevados, y las series de variados seres vivos como los ángeles (*devas*), animales y seres humanos, y también los distintos condicionamientos basados en las castas, deberes, frutos de los actos religiosos, aunque todo eso se interrumpa y vuelva a crear de nuevo una y otra vez, tenemos que entender que están en el *samsāra*, sin principio, sujetos a cierto determinismo, análogo al que rige la relación entre los sentidos y sus objetos. Porque resulta imposible imaginar que la relación de los sentidos y objetos sensoriales deba ser distinta en creaciones diferentes. Por ejemplo, el que en la próxima se manifestara un sexto sentido y su correspondiente objeto sensorial.

Por tanto, el mundo fenoménico es el mismo en todos los *kalpas*. Y como los dioses pueden continuar con sus anteriores formas de existencia, ellos se manifiestan en cada nueva creación individualmente con las mismas formas y nombres como individuos de creaciones precedentes. Por eso las renovaciones periódicas del mundo en forma de disoluciones totales (*pralayas*) y creaciones generales no entran en conflicto con la voz autorizada de los *Vedas*.

La identidad de formas y nombres que se mantienen se manifiesta en la revelación y en la tradición. Comparemos, por ejemplo, el R. V. X, 190, 3: «Como organizó el creador antes el sol y la luna, el firmamento, el aire y el mundo celestial». Este pasaje nos dice que «Dios estableció al principio del *kalpa* presente, el mundo con el sol y la luna lo mismo que lo fue en el precedente». Podemos comparar también el Tai. Br. III, 1.4.1: «El Fuego pensó: "Que pueda yo convertirme en el que come la comida de los dioses". Para ello y en honor a los dioses y las estrellas de la constelación de Krittikā hizo un ofrecimiento de ocho platos de dulces en la ceremonia del fuego». Se muestra aquí que el fuego que ofrecía la oblación en honor de las estrellas y el fuego a quien se hacía la ofrenda eran idénticos en nombre y forma.

Hay otros textos de la tradición que contienen afirmaciones parecidas a la señalada aquí, como: «Cualesquiera que fueran los nombres de los *rishis* y sus poderes para comprender los *Vedas*, El no-nacido, les vuelve a dar otro cuando son creados de nuevo al final de la noche (de la gran disolución). Como los variados signos de las estaciones vuelven a su debido tiempo sucesivamente, así los mismos seres aparecen otra vez en los diferentes ciclos *yuga*. Y de la misma forma peculiar de los seres del pasado son los seres presentes. Los ángeles son iguales en forma y nombre» (Mbh. 231, 58 y 210, 17). Incluso hay otros textos que se refieren a esto.

Sūtra 31. *Jaimini afirma (que los ángeles) no están capacitados (para el conocimiento del Absoluto) por la imposibilidad de efectuar (la meditación en el néctar)* Madhu-Vidyā.

Surge una nueva objeción contra la capacidad para conocer el Absoluto. El maestro Jaimini considera que los ángeles y otros seres no están capacitados: ¿Por qué? Porque es imposible, en el caso del llamado *Madhu-Vidyā* (el néctar de sabiduría). Y si se admitiera ese derecho, también habría que admitirlo en este caso. Porque ese conocimiento no es diferente del conocimiento del Absoluto.

Y esto no se puede admitir, pues de acuerdo con el pasaje: «En verdad el sol es el néctar de los ángeles» (Ch. Up. III, 1, 1), los seres humanos tienen que meditar en el sol bajo la forma de néctar. ¿Y cómo puede el sol meditar en otro sol, lo que sucedería al admitir que los mismos dioses (*devas*) meditan? El texto, después de enumerar cinco clases de néctares, como el rojo, que se encuentra en el sol y después de haber manifestado que las cinco clases de seres divinos o ángeles (*devas*) *vasus*, *rudras*, *ādityas*, *maruts* y *sādhyas*, viven cada uno en un néctar, afirma que: «Aquel que conoce este néctar, se convierte en uno de estos *vasus*. Con el fuego en la cabeza, ve el néctar y lo prueba, indicando que los que conocen los néctares que toman los *vasus*, alcanzan la misma grandeza del *vasu* que desearían obtener. Hay que comparar los pasajes: «El fuego es un cuarto, el sol es un cuarto, las moradas son un cuarto» (Ch. Up. III, 18, 2) y «El aire es el que todo lo funde» (Ch. Up. IV, 3, 1). «El sol es el Absoluto. Ésta es la enseñanza» (Ch. Up. III, 19, 1). Todos estos pasajes se refieren a la medita-

ción de ciertos seres celestiales en el Ser, meditación para la que no están capacitados.

Por eso es en cierto modo imposible que los *rishis* mismos pudieran practicar meditaciones relacionadas con *rishis*, como se explica en pasajes como: «Estos dos son los *rishis* Gautama y Baradvaya» (Br. Up. II, 2, 4). Otra razón por la que no están capacitados los ángeles (para meditar) se da en el *sūtra* siguiente.

Sūtra 32. *(Los seres celestiales no están capacitados para esa meditación) porque (los mundos sol y luna, etc., con nombres de dioses), se usan en el sentido de simples esferas de luz.*

El oponente dice: A esa esfera de luz, localizada en el cielo, que durante sus giros diarios ilumina al mundo, se le dan nombres como el sol (*ādkitya*), nombres de dioses como sabemos por el lenguaje normal, y por pasajes complementarios de los *Vedas*. Una simple esfera de luz no podemos comprender como podría estar dotada de cuerpo, corazón, inteligencia y capacidad de desear.

La simple luz sabemos que es como la tierra, completamente carente de inteligencia. Y la misma observación se aplica al fuego. Se había dicho quizá que nuestra observación no es válida, porque se conoce la personalidad de los seres celestiales por los *mantras* (*arthavadas*, *itihāsas*, *purānas*) y por la experiencia común. Negamos la importancia de ese comentario, pues las concepciones de la vida normal, no son un medio independiente de conocimiento.

Decimos que se conoce una cosa por experiencia común, si se conoce por el medio válido de conocimiento. Pero ninguno de los medios válidos de conocimiento, como la percepción se emplean para el tema que discutimos. Siendo de origen humano, tienen necesidad de otros medios de conocimiento en que apoyarse. También los pasajes del *arthavada*, al constituir totalidades sintácticas con los pasajes preceptivos, tienen simplemente el propósito de alabar lo que se ordena en el último. No se puede considerar que ellos mismos sean razones para la existencia de los dioses. Una vez más los *mantras* que se emplean de acuerdo con los seis campos de la Tradición (asunción directa, marca indicadora, conexión sintáctica, contexto, posición, designación) denotan cosas relacionadas con la aplicación del ritual. Y no constituyen un medio válido de conocimiento para ningún objeto.

Por estas razones los dioses, ángeles y otros seres similares, no están capacitados para conocer el Absoluto.

Sūtra 33. *Por otro lado, Bādarāyana (sostiene) que tienen capacidad (los seres celestiales) para el conocimiento del Absoluto) porque (los requisitos para esta capacidad) existen (en ellos).*

La expresión «por otro lado», es para rebatir al oponente. El maestro Bādarāyana sostiene que los ángeles están capacitados. No se puede admitir esta capacidad en relación con la meditación *Madhu-Vidya* y otros temas de conocimiento en los que los ángeles están implicados. Sin embargo pueden estar capacitados para el puro conocimiento del Absoluto, dependiendo esto del deseo.

El que no estén capacitados en algunos casos no interfiere tampoco con la posibilidad de que lo estén en otros. Se puede aplicar en el caso de los ángeles el mismo razonamiento que en el de los seres humanos, pues también entre los humanos no todos están capacitados para todo. Por ejemplo los brahmanes no lo están para el sacrificio de Rājasūya[12].

Y en relación con el conocimiento del Absoluto, la escritura contiene además insinuaciones expresas, declarando que los dioses están capacitados. Comparemos por ejemplo éste: «Cualquier dios que se ilumina (que conoce el Absoluto) se convierte en Aquello, y lo mismo los *rishis*» (Br. Up. I, 4, 10) y también: «Dijeron: "Busquemos aquel Ser que cuando se descubre se obtienen todos los mundos y todos los deseos". Al decir esto, partieron Indra con los ángeles (*devas*) y Virochana con los diablos (*asuras*) y llegaron hasta Prajāpati» (Ch. Up. VIII, 7, 2). Afirmaciones similares se encuentran en la tradición, como en el diálogo entre Yajñavalkya y el Gandharva[13].

Contra el argumento que surgió en el *sūtra* anterior, dice el vedantín, respondemos lo siguiente: Palabras como *āditya*, que se refieren a los seres celestiales aunque hacen referencia a la luz, sin embargo conllevan la idea de ciertos seres divinos dotados de inteligencia y de gran poder. En ese sentido se usan en los *mantras* y en los pasajes *arthavada*. Los seres divinos por su gran poder tienen la capacidad de habitar en la luz, y de adoptar la forma que deseen. Así leemos en la escritura, en el pasaje *arthavada*, cuando se explican las palabras «carnero» y «Medhātithi» que forman parte de la fórmula *subrahanmarya* (rito con canto): «Habiendo

12. Se trata de un sacrificio que sólo pueden ofrecer los kshatriyas, los pertenecientes a la casta de los guerreros y dirigentes, pues implica actividad, pasión, audacia (*rajas*), características inherentes a ellos.

13. En el *Mahābhārata Moksadharma*. Ahí el *gandharva* (ser celestial o angélico) pregunta al gran maestro Yajñavalkya sobre el Absoluto (Brahman).

adoptado Indra la forma de un carnero condujo a Medhātithi, el descendiente de Kanva» (*Sadvimśa Brāhmana* I, 1). Y la tradición dice que: «Āditya (el sol), habiendo tomado la forma humana, vino a Kuntī».

Se debe admitir que en sustancias materiales, como la luz, residen seres inteligentes que guían, pues así aparece en pasajes de la escritura como: «La tierra habló, las aguas hablaron». Se admite que la luz y demás sustancias no son inteligentes ya que son simples elementos materiales. También se presenta el caso del sol (*āditya*). Como ya se ha señalado, cuando se usan las palabras en los *mantras* y *arthavadas* se ve que hay seres inteligentes de naturaleza divina (que animan esos elementos materiales).

Volvemos ahora a la objeción que se expuso sobre los *mantras* y *arthavadas*[14] como simples medios para otros propósitos. No tienen fuerza para dar a conocer la personalidad de los dioses y no indican una subordinación o no-subordinación a algún otro propósito, sino más bien que la presencia o ausencia de cierta idea, alimenta una razón para que asumamos la existencia de algo. Esto se demuestra por el caso de una persona que va con algún propósito (y sin embargo) se da cuenta de la existencia de hojas, hierba y demás que ve en el camino.

Pero el oponente puede objetar aquí, que lo que ha señalado él no es exactamente eso. En el caso del peregrino, la percepción, cuyos objetos son la hierba y las hojas, es activa, y a través de ella forma el concepto de que existen. Por otro lado en el caso de un *arthavada*, al formar una unidad sintáctica con el pasaje perceptivo correspondiente, resulta accesorio para ensalzar (al último), y en este caso cualquier unidad sintáctica menor, incluida en otra unidad sintáctica más compleja, que lleva a cierto significado, no posee fuerza para expresar un significado propio separado.

Por tanto, de la combinación de las tres palabras que constituyen la frase negativa «no bebas vino», deducimos solamente un significado, la prohibición de beber vino y no se deduce ningún otro adicional. Como sería la orden de beberlo, si se toman sólo las dos últimas palabras.

A esta objeción respondemos, dice el vedantín, que la última cita señalada no es análoga al tema que tratamos. Las palabras de la frase que prohíbe beber vino, solamente forman una totalidad y teniendo eso en cuenta, el sentido separado que pueda tener la unidad sintáctica menor incluida en la frase mayor, no se puede aceptar. En el caso del precepto y del *arthavada*, las palabras del *arthavāda* forman un grupo separado y propio que se refiere a algo realizado, y sólo como consecuencia de esto, al mirar qué propósito sirve, ensalzan el precepto.

14. *Mantra* es un verso o frase para recitar y repetir y *arthavāda* es una proposición con un mandato para obedecer.

Examinemos, ilustrándolo con un ejemplo, el pasaje del precepto: «Aquel que desee prosperidad debe ofrecer a Vāyu un animal blanco» (Tai. S. II, 1, 1). Todas las palabras contenidas en el pasaje están seleccionadas directamente con el precepto, sin embargo, éste no es el caso de las palabras que forman el pasaje: «Puesto que Vāyu es la divinidad más veloz, Vāyu aparece con su propia forma y le conduce a la prosperidad». Las palabras sueltas de este *arthavada* no están relacionadas con las palabras sueltas del precepto, pero forman una unidad subordinada propia, que contiene la oración del Vāyu y ensalza el precepto. Y lo hace solamente en cuanto nos permite comprender que la acción que se ordena está en relación con una divinidad famosa.

Si el tema al que conduce el pasaje subordinado se pudiera conocer por otro medio, el precepto actuaría como simple *anuvāda*, es decir, como una afirmación que se refiere a algo (ya conocido). Cuando su contenido está en contradicción con otros medios de conocimiento, actúa como un *gunavāda*, es decir, explicando una característica. Donde no se encuentran ninguna de estas dos condiciones, puede surgir la duda de si se tiene que tomar el *arthavada* como un *gunavāda*, por ausencia de otros medios de conocimiento, o como un «precepto» que se refiere a algo conocido (un *anuvāda*). Porque no está en contradicción con otras pruebas. Sin embargo, la última alternativa es la que adoptan las personas razonables. También puede aplicarse ese razonamiento a los *mantras*.

Hay otra razón para aceptar la personalidad de las divinidades. Los preceptos védicos, como ordenan sacrificios ofrecidos a Indra y otras divinidades, presuponen que éstas tienen cierta forma, porque sin ella el que realiza la ceremonia no podría representarlas en su mente. Y así no podría hacerle la ofrenda. También lo dice la escritura: «Es necesario pensar en la divinidad a quien se va a hacer la ofrenda» (Ai. Br. III, 8, 1). Tampoco se puede considerar la forma esencial (o carácter) de una cosa con una palabra solamente, pues la palabra (que designa) y la cosa (designada) son diferentes. Sin embargo, aquel que admite la autoridad de la palabra de la escritura no tiene derecho a negar que la forma de Indra y de otras divinidades es la que comprendemos que es a través de los *mantras* y los *arthavadas*.

Además, también las anécdotas (*idhāsas*) y mitologías (*purānas*), por estar basados en el *mantra* y el *arthavada* que posee una autoridad, como se ha explicado, pueden dar a conocer la personalidad de los dioses o ángeles (*devas*). Y se puede considerar que las anécdotas y mitologías se basan también en la percepción porque lo que no es accesible a nuestra percepción ha podido serlo para personas de la antigüedad. La tradición afirma también que Vyāsa y otros conversaban con los dioses frente a frente. La persona que afirma que personas de la antigüedad no pudieron

hablar con las divinidades, lo mismo que ocurre ahora, estarían negando la incuestionable variedad del mundo.

Podría decirse también que como actualmente no hay un príncipe que gobierne toda la tierra, tampoco los ha habido en otras épocas anteriores. Según esa posición podría decirse que el precepto de la escritura del sacrificio Rājasuya[15] sería inútil. Podría también afirmarse que en épocas anteriores los deberes de las diferentes castas y monasterios estaban sin reglamentar, como lo están ahora, con eso se afirmaría que las partes de la escritura que definen esos preceptos no valían para nada. Por tanto no se puede objetar que asumamos que personas de épocas antiguas, debido a su religiosidad, conversaran cara a cara con los dioses. La tradición también afirma que al leer los Vedas se produce una relación con la divinidad elegida (*Yoga sūtra* II, 44). Y ese yoga, como afirma también la escritura, conduce a adquirir poderes extraordinarios como, por ejemplo, que el cuerpo se haga sutil, etc. Desde luego no se debe dejar a un lado negándolo arbitrariamente. Proclama la escritura la grandeza del yoga así: «Cuando surge la tierra, el agua, la luz, el calor y el espacio, surgen los cinco atributos del yoga. Y ya no hay enfermedad, vejez o dolor para aquel que obtuvo un cuerpo formado por el fuego del yoga» (Śv. Up. II, 12).

No podemos medir las capacidades de los *rishis* que ven los *mantras* y los pasajes del *Brāhmana*, partiendo de nuestras capacidades según los *idhāsas* y *purānas* para saber si se apoyan en una base adecuada. No sabemos tampoco si es posible aceptar las concepciones de la vida normal (en ellos). El resultado es que podemos concebir que los dioses tengan una existencia personal, por los *mantras*, *arthavadas*, *idhāsas* y *purānas*, y por las ideas que generalmente son aceptadas. Y como los dioses pueden estar en condición de tener deseos, se les puede considerar capacitados para conocer el Absoluto. Además, las afirmaciones que hacen las escrituras refiriéndose a la gradual liberación, concuerdan sólo con la última suposición.

EL *SŪDRA*

Sūtra 34. *Apareció el dolor cuando escuchó unas irrespetuosas palabras (del Rishi). Al acercarse (Raikva quedó abrumado) por tal dolor. Y le llamó por ello Sūdra*[16].

15. La ceremonia que hace un príncipe cuando desea convertirse en gobernante de toda la tierra se llama *Rājasuya*.

16. Es la última de las castas (*varna*) en las que se organizaba la sociedad aria en la

Anteriormente se ha rechazado el que los seres humanos sean los únicos con el privilegio del conocimiento. Y se ha afirmado que los dioses también poseen ese privilegio. Esta reflexión (que comenzamos) tiene el propósito de eliminar la duda sobre si se puede rechazar la exclusividad de ese privilegio en los seres humanos, dos veces nacidos. Y si los *sūdras* también tienen ese privilegio.

El opositor sostiene que los *sūdras* también tienen privilegio porque pueden desear ese conocimiento. Y porque tienen capacidad para ello. Además porque no existe una prohibición en la escritura que los excluya del sentido del texto: «Sin embargo el *sūdra*, no es adecuado para hacer el sacrificio» (Tai. S. VII, 1, 1, 6). La razón por la que no son adecuados los *sūdras* para las ofrendas como la de los fuegos sagrados, es que no poseen éstos. Pero eso no quiere decir que no puedan estar capacitados para el conocimiento. Ya que el conocimiento pueden aprenderlo los que no poseen los fuegos. Y además existe una supuesta señal que apoya el privilegio de los *sūdras*, pues en el llamado conocimiento de *samvarga* (fusión de todas las cosas) Janaśruti, nieto de Putra y aspirante al conocimiento, es señalado por él (Raikva) como *sūtra*: «Queden contigo, sudra, el collar de oro y el carro con las vacas» (Ch. Up. IV, 2, 3).

La tradición habla además de Vidūra y otros que nacieron de madres *sūdras* como dos personas con conocimiento sobresaliente. De ahí que el *sūdra* tenga el privilegio (también) de conocer el Absoluto.

El vedantín responde a esto que los *sūdras* no tienen tal privilegio porque no estudian los *Vedas*. Una persona que los haya estudiado y los comprenda está calificada para los temas védicos. Pero un *sūdra* no los estudia, pues su estudio requiere una ceremonia previa (la *upanzyana*) y esa ceremonia sólo la practican las tres castas (los *dvija*). La simple circunstancia de desearlo no es razón suficiente para su calificación, si no hay capacidad. La capacidad temporal tampoco es suficiente motivo, ya que se requiere una capacidad espiritual para adentrarse en los asuntos espirituales. Y la capacidad espiritual está excluida (en el caso de los *sūdras*) porque ellos están excluidos a su vez del estudio de los *Vedas*.

Hay que tener en cuenta además la afirmación védica que dice que el *sūdra* no es adecuado para la ceremonia e insinúa que tampoco es adecuado para el conocimiento ya que la ceremonia está basada en él. No es, pues, adecuado en ninguno de los dos casos.

El oponente opina que al ser nombrada la palabra *sūdra* en el conocimiento de (*samvarga*)[17] esto es una razón a favor de la calificación del

India. Está compuesta por los parias o servidores que no pertenecen a las tres castas respetadas que tienen derechos y deberes y son llamados «dos veces nacidos» (*dvija*).

17. Una meditación sobre la disolución final.

sūdra para el conocimiento. Pero nosotros decimos que esa razón no tiene fuerza por ausencia de argumento. Porque se considera que una deducción posee la fuerza de insinuar sólo por los argumentos presentados. Pero tales argumentos no se han presentado en el pasaje señalado. Además la palabra *sūdra* puede haberse colocado allí para que esté en armonía con el contexto. De esta manera, cuando Jānaśruti, nieto de Putra, oyó hablar irrespetuosamente de él al cisne «¿Quién es aquel de quien hablas tú como si se tratara de Raikva el del carro?» (Ch. IV, 1, 3), entonces el dolor (*śuk*) apareció en su mente y a ese dolor el *rishi* Raikva señaló con la palabra *sūdra*. Para mostrar su conocimiento de lo que estaba lejos de él.

Se debe aceptar que esto explica que alguien nacido *sūdra* no está capacitado para el conocimiento (*samvarga-vidyā*). Y si se pregunta porqué se le llamó *sūdra* a causa del dolor (*śuk*) que apareció en su mente, hay que responder que es porque éste surgió rápidamente (*ādravana*). El sentido de la palabra *sūdra* puede dividirse en partes como «se precipitó en el dolor» o como «el dolor lo cogió» o como «él en su dolor se lazó a Raikva». Mientras que es imposible aceptar la palabra en su sentido convencional. La circunstancia de que el rey estuviera realmente dolido se menciona en la leyenda.

Sūtra 35. *Y porque la condición de* kshatriya[18] *(de Janaśruti) se conoce más tarde como signo indicativo de un descendiente de Citraratha (que era* kshatriya*).*

Janaśruti no puede haber sido un *sūdra* de nacimiento. Se deduce que era un *kshatriya* porque se le nombra junto con un *kshatriya* de la línea citraratha. Más adelante en el pasaje complementario al de *Samvarga-vidyā* se alaba al *kshatriya* citraratha: «Una vez, un estudiante pidió comida a Saunaka de la línea de los kapi y a Abhipratārin, hijo de Kaksasena, cuando a ellos se les servía el alimento» (Ch. Up. IV, 3, 5). Abhipratātin era descendiente de la línea de citraratha lo que se deduce por su relación con los kapi. Se sabe por el texto: «Los kāpeyas hicieron que citraratha ofreciera el sacrificio Dvirātra (*Tāndya Brāhmana* XX, 12, 5). Este sacrificio era ofrecido, según la regla establecida, por personas del mismo linaje. Además, como se comprende por la escritura: «De él descendió Citrarathi que fue un rey *kshatriya*. Por eso debemos entender que él era un kshatriya.

El hecho de que Janaśruti fuera elogiado en la misma ceremonia con el *kshatriya* Abhispratārin es un indicio de que el primero también lo era. Porque por regla general, los semejantes se mencionan junto a sus iguales.

18. Ver nota 12 de este Tercer *Pāda*.

Concluimos diciendo que Janaśruti era un *kshatriya* porque él envió el guardián de su casa y sus signos de poder. De ahí que los *sūdras* no están capacitados para conocer el Absoluto.

Sūtra 36. *Por la referencia a las ceremonias de purificación (en el caso de las tres primeras castas) y la ausencia (en el caso de los* sūdra*).*

Se deduce que los *sūdra* no están capacitados porque en distintos lugares se alude a las ceremonias. Por ejemplo en: «Él le inició como discípulo» (Ś. B. XI, 5, 3, 13) y «Usando la fórmula sagrada "Enseñadme venerable Señor", se aproximó a él» (Ch. Up. VII, 1, 1). «Aquellos que estaban consagrados a los Vedas, adeptos al *Brahman* con atributos, pero deseosos de investigar en el Absoluto (*Brahman* sin atributos) se acercaron al Venerable Pippalāda, con el carbón del sacrificio en sus manos, y con la creencia: «Éste nos hablará del Absoluto» (Pr. Up. I, 1). Y el pasaje siguiente: «Y él incluso sin iniciarlos les dijo...» (Ch. Up. V, 11, 7) muestra que la ceremonia de purificación era algo establecido. Por otro lado, al referirse a los *sūdras*, la ausencia de ceremonias se menciona frecuentemente. Por ejemplo en «donde se habla de ellos como nacidos una vez solamente»[19] (Manu. X, 4). Y leemos en otro texto: «El *sūdra* no tiene culpas (porque no es responsable) y por tanto no tiene que hacer ninguna ceremonia de purificación» (Manu. X, 126).

Sūtra 37. *Y porque el procedimiento (de iniciación de Gautama) se afirma al faltar eso (el hecho de ser* sūdra*).*

Los *sūdra* no están calificados por una razón más: la pronunciación de la verdad (por Satyakāma Jābāla). Entonces estableció que no era *sūdra* y fue iniciado e instruido. Dice la *Upanisad*: «Quien no es *brahman* no puede pronunciar una verdad como ésa. Ofrece el fuego sacrificial, amigo, y te iniciará porque no te has alejado de la verdad» (Ch. Up. 4, 5).

Sūtra 38. *Y porque la Tradición prohíbe oír y estudiar (los* Vedas*), conocer su significado y practicar sus ritos a los* sūdra.

19. Los *sūdra* son la casta de los que sólo tienen un nacimiento. Las otras tres castas son «los nacidos dos veces», (*dvija*) como señalamos en la nota 16. Seguramente que la palabra *dvija* se refiere a los nacidos dos veces o más.

Los *sūdra* no están calificados para oír los *Vedas*, estudiarlos y comprenderlos. Esta prohibición se encuentra en los siguientes pasajes. «A aquellos que escuchan los *Vedas* como expiación se les llenarán los oídos de plomo y laca» (Gau. Dh. XII, 4). Y también: «Un *sūdra* es un cementerio andando, por lo que no deben leerse (los *Vedas*) en su vecindad» (*Vāsistha*, 18). En este último pasaje vemos enseguida la prohibición de estudiar los *Vedas*, pues ¿cómo podría estudiarlos si ni siquiera se pueden leer a su lado? Hay además una prohibición expresa: «Su lengua debe ser cortada si él lo pronuncia, su cuerpo debe ser abierto si él lo guarda». El prohibir que lo estudie e incluso lo oiga ya implica la prohibición de conocerlo y realizar sus prácticas. Sin embargo, también hay prohibiciones expresas como las de: «No tiene que darse a conocer la enseñanza al *sūdra*» y «Al que ha nacido dos veces le corresponde el estudio, y el hacer las ofrendas» (Gau. Dh. Sū. IX, 1). Sin embargo, para aquellos (*sūdras*) cuyo conocimiento es el resultado de las (buenas) tendencias adquiridas en vidas anteriores, como por ejemplo Vidura y Dharmavyādha, el fruto de su conocimiento es inevitable.

Esta posición la confirma la Tradición en el texto: «Enseñará a las cuatro castas» (Mbh. 327, 49). Aquí se declara su capacidad para los textos de anécdotas (*itihāsas*) y mitologías (*purānas*). Pero se mantiene la conclusión de que no son aptos (los *sūdras*) para el conocimiento de los *Vedas*.

LA VIBRACIÓN

Sūtra 39. *La energía vital (*prāna*) es el Absoluto por la vibración.*

Al terminar el asunto de la capacidad para el conocimiento del Absoluto, volvemos al tema principal, la investigación a la que nos dedicamos. Leemos: «Todo lo que hay en el universo emerge de la Vida absoluta y su vibración produce temor como la irrupción de un rayo. Mas quien la conoce es inmortal» (Ka. II, 3, 2). Este pasaje afirma que la creación entera que surge de la energía vital (*prāna*) es una fuente de temor eminente que se compara al rayo. Habla también de la inmortalidad que se alcanza con su conocimiento.

El oponente dice: Hay que reflexionar porque no está claro qué es la energía vital ni el temible rayo. Se afirma que de acuerdo con el significado normal del término *prāna* se refiere a la energía vital y sus cinco modificaciones. También la palabra «rey» debe tomarse en su sentido normal. Por eso todo el pasaje es una exaltación a la energía vital.

Toda esta creación tiembla sustentada por el aire, llamado *prāna*, con sus cinco funciones. Y es a través de la energía y del aire de donde surge el rayo. Porque se dice que cuando el aire se mueve en forma de nubes, hay relámpagos, truenos lluvia y rayos. De acuerdo con esto, otra *Upanisad* dice: «El aire es algo particular, y el aire es totalidad. El que comprende esto ve la muerte accidental» (Br. Up. III, 3, 2). Aquí hay que entender el término de *prāna* como «aire».

El vedantín dice: Ante esta posición decimos que el Absoluto mismo es lo que hay que entender aquí. ¿Por qué? Porque considerando los textos anteriores y los siguientes es del Absoluto de quien se está hablando. ¿Cómo podría entenderse qué significa aire (el término *prāna*) únicamente en este verso? En un verso anterior leemos: «Éstas son lo puro, el Absoluto, el inmortal. Sobre ellas reposan todos los mundos y nada puede transcenderlas» (Ka. II, 3, 1). Aquí se habla del Absoluto. Primero por la proximidad y segundo por la frase: «Todo emerge de la vida absoluta» (*prāna*) que leímos en Ka. Up. II, 3, 2 en la que reconocemos una característica del Absoluto, la de que es la base de todo el universo.

También los pasajes «*Prāna* de *prāna*», del Br. Up. 4, 18 sólo pueden referirse al Ser supremo y no al simple aire. Dice la escritura: «Ningún mortal vive del aliento ascendente y descendente, vivimos de algo más, de lo que dependen ambos alientos» (Ka. Up. II. 2. 5). También se afirma que el Absoluto no es simplemente el aire en: «Por temor a Él, el fuego arde, por temor a Él, el sol brilla. Y el dios de los cielos, del aire y la muerte, corren por temor a Él» (Ka. Up. II, 3, 3).

Se debe suponer que se está hablando del Absoluto y no del aire, pues se refiere a la causa del miedo que todo el universo siente, incluso el aire. Por lo que deducimos que este pasaje trata del Absoluto. Primero por la cercanía, y después porque reconocemos una característica del Absoluto, la causa del miedo es Él. Según las Palabras: «Produce temor como el rayo». La palabra «rayo está empleada aquí como la causa del miedo en general. Lo mismo sucede en la vida normal, una persona realiza la orden de un rey porque le teme mentalmente. «Un rayo (es decir, la ira de rey o la amenaza del castigo) puede cernirse sobre mi cabeza, y puede caer si no llevo a cabo su orden». Así es todo el universo, incluyendo el fuego, el aire, el sol, los cuales no cesan en sus múltiples funciones, por el miedo al Absoluto (*Brahman*). Y como el Absoluto inspira miedo, se compara con un rayo.

En otro pasaje de la escritura, cuyo tema es el Absoluto, se declara: «Por el miedo a Aquello, el viento sopla, el sol sale, por el miedo a Aquello el fuego corre e incluso Indra y la muerte en quinto lugar» (Tai. Up. II, 8, 1). Es al Absoluto al que se hace referencia aquí. Después sigue la declaración de que el punto de su conocimiento es la inmortalidad. Esto se sabe por el verso: «Quien lo conoce, transciende la muerte, no hay otro camino» (Śv.

Up. VI, 15). La inmortalidad que ha afirmado (el oponente) es el fruto del conocimiento del aire (*prāna*), es relativa, pues en aquella *Upanisad* se habla al principio de otro tema y después del Ser supremo. Se afirma que todo lo que no es Él, es perecedero: «Todo lo demás es malo» (Br. Up. III, 4). Por el contexto sabemos que el pasaje que tratamos se refiere al Ser supremo. Y por la cuestión que planteó Naciketa en: «Háblame de Aquello que está más allá del bien y el mal, más allá de la causa y el efecto, del pasado y del futuro» (Ka. Up. I, 2, 14).

LA LUZ ES EL ABSOLUTO

Sūtra 40. *La luz (es el Absoluto) porque es (el Absoluto) lo que se ha visto (en los textos de la escritura).*

Leemos en la escritura: «Entonces aquel sereno ser que al salir de su cuerpo fue consciente de sí mismo como luz, dijo al descubrir su verdadera naturaleza: «Esto es el Ser» (VIII, 12, 3). Surge aquí la duda de si la palabra «luz» significa la luz física, objeto de la visión y la que disipa la oscuridad o se refiere al Ser supremo.

El oponente sostiene que la palabra «luz» se refiere a la luz (física) porque éste es el sentido convencional. Aunque debe admitirse que en otro *sūtra* se discutió la palabra «luz» y por el tema general del espíritu, se refería al Absoluto: «La luz es el Absoluto por la mención» (B. S. I, 1, 24). Además se afirmó en el capítulo que trata de los nervios (*nādis*) del cuerpo, que una persona que llegue a liberarse, llega al sol: «Cuando sale de su cuerpo, se eleva por esos rayos (*nādis*)» (Ch. Up. VIII, 6, 5). De ahí concluimos que «luz» aquí significa la luz normal.

El vedantín dice: Nuestra posición es que la palabra «luz» solamente puede significar el Absoluto, teniendo en cuenta lo que ya hemos visto. El Absoluto es el tema de debate de todo capítulo. Se presenta al Ser libre de culpa como tema general: «El ser que está libre de culpa» (Ch. Up. VIII, 7, 1). Y se manifiesta después como Aquello que hay que buscar y hay que comprender (Ch. Up. VIII, 7, 1). Y después como lo que hay que conseguir para no reencarnar más. En el texto: «Te lo explicaré más adelante...» (Ch. Up. VIII, 9, 3) y «la felicidad y el sufrimiento no tocan a aquel que está libre de reencarnar» (Ch. Up. 12, 1). Y no puede haber liberación de la reencarnación fuera del Absoluto, al que se le considera como «la luz suprema», el «Ser supremo» (Ch. Up. VIII, 3, 4).

Como crítica se podría tener en cuenta las escrituras que hablan de alguien que va a realizarse alcanzando el sol. Señalamos que esa libertad a la que se refiere no es la última, pues se ha dicho que está relacionada con

ir y volver al cuerpo. Más adelante mostraremos que la liberación última no tiene nada que ver con este ir y volver al cuerpo.

EL ESPACIO EN EL QUE SE REVELAN LOS NOMBRES Y FORMAS

Sūtra 41. *El espacio (ākāśa) (es el Absoluto), pues se ha señalado como diferente (de los nombres y formas).*

Dice la Upanisad: «Aquello que se llama espacio (*ākāśa*), es lo que revela todos los nombres y formas. Aquel que contiene todos los nombres y formas es el Absoluto, el Inmortal, el Ser» (Ch. Up. VIII, 14, 1). Aparece aquí una duda:

¿Lo que estamos llamando espacio es el Absoluto o el espacio elemental? El oponente dice que se debe aceptar esta última explicación. Primero, porque se basa en el significado convencional de la palabra, y segundo, porque el revelar nombres y formas puede muy bien aplicarse al espacio elemental, que es el que deja sitio (para todas las cosas). Además el pasaje no contiene un signo que indique el Absoluto como poder creativo.

El vedantín responde que la palabra «espacio» puede significar aquí solamente el Absoluto, porque se le menciona como algo diferente. Se dice: «Aquello que contiene todos los nombres y formas es el Absoluto». Esto muestra que el espacio es algo diferente a los nombres y las formas, pues todo el mundo de efectos se despliega con nombres y formas. Además el revelarse completo de nombres y formas, no puede realizarlo más que el Absoluto: «Permítame manifestarme con nombres y formas para entrar en el ser individual (*jīva*)» (Ch. Up. VI, 3, 2).

Puede decirse que por este pasaje parece también que el ser individual posee un poder revelador en relación con los nombres y las formas. a esto respondemos que eso es verdad, pero lo que quiere mostrar realmente el pasaje es que no son diferentes el ser individual y el Ser supremo. Y la misma afirmación que se refiere al revelar de nombres y formas, implica la presentación de signos que señalan al Absoluto, como el poder creador. Además los términos «el Inmortal, el Ser» del texto (Ch. Up. VIII, 14, 1) indican que se está hablando del Absoluto.

EL SUEÑO Y LA MUERTE

Sūtra 42. *Porque el Ser supremo se presenta como diferente (del ser individual) en el estado de sueño profundo y en la muerte.*

En la sexta parte del *Brīhadāranyaka Upanisad*, en respuesta a la pregunta «¿quién es ese Ser?», se hace una larga exposición acerca de la naturaleza del Ser: «Aquel ser hecho de conciencia, que es la luz en la inteligencia y habita entre las energías» (IV, 3, 7).

Aparece aquí la duda de si el pasaje hace una afirmación más acerca de la naturaleza del ser transmigratorio, que se conoce por otras fuentes, o si se establece la naturaleza del ser que no transmigra. El oponente sostiene que el pasaje está relacionado con la naturaleza del ser que transmigra, teniendo en cuenta las afirmaciones de la introducción y la conclusión. La primera es: «Hecho de conciencia» y «entre las energías». En estas afirmaciones hay signos indicadores del ser individual, y lo mismo en el pasaje que concluye: «Y ese gran Ser... de conciencia» (Br. Up. IV, 4, 22). Por eso en los pasajes intermedios tenemos que ver que se refieren al mismo ser individual en los diferentes estados, el de vigilia, y demás.

El vedantín responde: Afirmamos que el propósito del pasaje es dar información sobre el Ser supremo, y no hacer afirmaciones adicionales sobre el ser encarnado. ¿Por qué? Porque en los estados de sueño profundo y en el momento de abandonar el cuerpo se puso de manifiesto que el ser encarnado era diferente del Ser supremo. La diferencia del ser en el estado de sueño profundo se presenta en el siguiente pasaje: «Este espíritu abrazado plenamente por el ser inteligente (*Prājna-ātmān*), no conoce nada de lo que está dentro de él, ni nada de lo que está fuera» (Br. Up. IV, 3,21).

El Ser inteligente es el Ser supremo, porque está siempre unido a la inteligencia (*prājna)*, que es omnisciente. Y en la frase que trata de la partida del cuerpo, es decir de la muerte: «Este ser encarnado que ha sido dirigido por el Ser inteligente avanza gimiendo» (Br. Up. IV, 3, 35), se hace referencia al Ser supremo como diferente del ser individual. Tenemos que entender también que el alma encarnada es la dueña del cuerpo, mientras que el Ser inteligente es Dios. Y teniendo en cuenta que se ha afirmado que Él es diferente, en los estados de sueño profundo y en el momento de la partida (al morir), el Ser supremo es el tema de este pasaje.

En cuanto a la afirmación del oponente que el capítulo que tratamos se refiere al ser encarnado, afirmamos que hay signos indicativos al principio, en medio y al final. En primer lugar el pasaje introductorio «Aquel ser hecho de conciencia que habita entre las energías», no nos muestra la característica del ser que transmigra como algo conocido, por el contrario nos lleva a afirmar su identidad con el Absoluto. Y está claro que el pasaje que le sigue «como si pensara, como si se moviera», induce a rechazar los atributos del ser que transmigra. El pasaje final es análogo al del principio, por las palabras «y ese gran ser nacido». Hemos demostrado que ese gran ser que no ha nacido es el ser hecho de conciencia, es decir, el Ser supremo.

Aquel que imagina que los pasajes intermedios muestran la naturaleza del ser encarnado en estado de vigilia es como una persona que caminando hacia el este, quisiera ir al mismo tiempo hacia el oeste. Porque al representar los estados de vigilia el texto no conduce a describir el ser como sujeto a los diferentes estados, o a la transmigración, sino más bien al ser libre de todos los condicionamientos particulares y también de la transmigración. Esto es evidente porque a la pregunta de Janaka a Yajñavalkya: «Por favor enséñame algo más sobre la liberación» (Br. Up. IV, 3, 14-16) la respuesta fue: «A Él no le afecta nada de lo que ve en ese estado porque ese infinito ser no está apegado a nada» (Br. Up. IV, 3, 15-16). Y después dice: «No le afecta ni lo bueno ni lo malo, está más allá de las angustias del corazón» (Br. Up. IV, 3, 22). De todo esto deduciremos que el capítulo conduce exclusivamente a mostrar la naturaleza del ser que no transmigra.

Sūtra 43. *Teniendo en cuenta palabras como «dueño».*

Ésta es una razón más para concluir que el texto muestra la naturaleza de un ser que no transmigra, porque aparecen en él términos como «dueño», insinuando la naturaleza de este ser. Por ejemplo «Es el dueño de todo, el que todo lo controla y dirige» (Br. Up. IV, 4, 22). Y también: «No es mejor por las buenas acciones, ni es peor por las malas» (*ibid.*).

Por todo esto entendemos que es del Dios supremo, que no está sujeto a la transmigración, de quien se está hablando aquí.

CUARTO *PĀDA*

LOS FILÓSOFOS SANKHYAS Y LA NATURALEZA (PRADHĀNA)

Sūtra 1. *Si se ha dicho que la entidad deducida es (la naturaleza) que se muestra (según opiniones criticas a los textos védicos) decimos que no porque el término «inmanifestado»* (avyakta) *se refiere (a la causa) del cuerpo (y no a la naturaleza* [Pradhāna]). *(Las* Upanisad*) lo explican también.*

En la primera parte de esta obra se presentó el tema del Absoluto. Primero se ha definido (I, 1, 2). Y al definirlo se rechazó la objeción de aplicar la definición también a la naturaleza (*Pradhāna*), mostrando que no la apoya la autoridad de la escritura (I, 1, 5). Se demostró también con detalle que el propósito de todos los textos vedantas es mostrar que el Absoluto, y no la naturaleza, es la causa del universo (I, 1, 10). Sin embargo, el (filósofo) sankhya objeta que él considera que no se ha concluido del todo el asunto. Dice que no se ha probado satisfactoriamente el que la autoridad de la escritura no apoya a la naturaleza. Para algunos (filósofos) sankhyas contienen las escrituras expresiones que parecen llevar a la idea de la naturaleza. De aquí que Kapil y otros *rishis* mantengan la doctrina de la naturaleza como causa general, sólo basada en los *Vedas*.

Pero mientras no se pruebe que esos pasajes a los que se refieren los filósofos sankhyas tienen diferente significado, es decir, no aluden a la naturaleza, todos los argumentos previos nuestros como el del omnis-

ciente Absoluto, causa del universo, se consideran sin concluir. Por eso empezamos ahora un nuevo capítulo que trata de probar que esos pasajes tienen realmente un significado diferente.

Los sankhyas mantienen, basándose en la deducción (la teoría de) la naturaleza. Se ve en los textos de algunos de ellos. Por ejemplo, dicen que se lee: «Más allá de lo más grande está lo inmanifestado, más allá de lo inmanifestado está el Espíritu» (I, 3, 11). Allí reconocemos, nombrado con los mismos nombres y enumerado en el mismo orden, a los tres seres conocidos por la tradición sankhya, lo más grande (*mahat*), lo inmanifestado (*avyakta*) y el espíritu (*Purusa*). Deducimos que lo inmanifestado es la naturaleza, por el uso común de la tradición y por la interpretación etimológica de la palabra. Se llama la naturaleza porque está vacía de sonido y las demás características. No puede afirmarse, por tanto que no hay determinación en la escritura respecto a la naturaleza. Y como está apoyada por la escritura, afirmamos que es la causa del universo, basándonos en el campo de las *Upanisad* (Ka. Up. I, 3, 15), de la tradición y de la razón.

El vedantín responde que su razonamiento no es válido. El pasaje señalado del *Katha Upanisad* no se dedica a probar la existencia de lo más grande (*mahat*), o de lo inmanifestado (*avyakta*) de la tradición sankhya. No reconocemos ahí la naturaleza de los sankhyas, es decir, una causa general independiente, formada por tres elementos. Simplemente encontramos la palabra «inmanifestado», que no expresa una cosa determinada en particular, sino que puede significar algo sutil y difícil de distinguir según su significado etimológico: «Lo que no se ha desarrollado, ni manifestado». Los sankhyas dan a esta palabra un significado establecido de antemano, ya que lo aplican a la naturaleza. Pero ese significado sólo será, entonces, válido para su sistema, y no tiene fuerza para determinar el sentido de los *Vedas*. El que ocupe la misma posición tampoco prueba que sea igual, a menos que se reconozca independiente. Nadie que no sea un loco pensaría que una vaca era un caballo porque la viera atada en el mismo sitio que un caballo.

Más aun nosotros concluimos con la fuerza del tema general que tratamos que el pasaje no se refiere a la naturaleza, invención de los sankhyas. Hay que tener en cuenta que se ha hecho referencia a esa palabra para ilustrar el cuerpo en un símil: Esto quiere decir que el cuerpo que se menciona en el símil del carro, aquí se representa como el inmanifestado. Deducimos esto por el tema general del capítulo y porque no hay nada más después.

Lo que precede inmediatamente al capítulo, muestra el símil en el que el ser, el cuerpo y demás se compara con el dueño de un carro. «Conoce a tu ser como el que dirige el carro y al cuerpo como el carro mismo. Conoce al intelecto superior como el auriga y a la mente concreta como las riendas». «Se dice que los sentidos son los caballos, mientras que los objetos de los sentidos, serían los caminos. Las personas con discernimiento llaman al ser unido al cuerpo, los sentidos y la mente, "el experimentador"» (Ka. Up. I, 3, 3-4). El texto continúa diciendo que aquel cuyos sentidos no están bien controlados, entra en el *samsara*, mientras que aquel que los ha dominado, llega al fin del viaje, el lugar más alto de Vishnu.

Surge aquí una pregunta: ¿Cuál es el final del viaje, el lugar más elevado de Vishnu? El texto explica que el Ser supremo, del que se habla, que es más elevado que los sentidos, «es el final del camino, el lugar más elevado de Vishnu» (Ka. Up. I, 3, 7-9). Y continúa el texto: «Los objetos de los sentidos son más elevados que los sentidos, y la mente es más elevada que los sentidos. La inteligencia es más elevada que la mente y la Vida es más elevada que la inteligencia». Y «Por encima de la Vida está lo inmanifestado. Por encima de lo Inmanifestado está el Espíritu. No hay nada más elevado que el Espíritu. Ésta es la culminación de todo, el fin supremo» (Ka. Up. I, 3, 10-11).

En este pasaje se encuentran los sentidos que en la metáfora anterior se compararon con los caballos. Y esto nos evita cometer el error de abandonar el tema que estamos tratando para coger otro nuevo. En ambos pasajes, con los mismos nombres se está refiriendo a los sentidos, el intelecto y la mente. Los objetos de los sentidos son lo que en el pasaje anterior se ha llamado los caminos. Por este pasaje se sabe que los objetos están por encima de los sentidos a los que representan por *grahas* es decir «los que captan» y los objetos por *atigrahas*, que significa «superior a los *grahas*» (Br. Up. III, 2, 1-6). La mente (*manas*) es superior a los objetos, porque la relación de los sentidos con sus objetos de percepción se basa en la mente. El intelecto (*buddhi*) es superior a la mente, ya que los objetos de experimentación conducen al ser por medio del intelecto. Superior al intelecto es el Ser que se representa como el dueño del carro, en el pasaje: «Conoce al Ser como el que dirige al carro». Está claro que ambos pasajes se refieren al mismo ser, porque repiten la misma palabra. El ser es superior a la inteligencia porque el experimentador es superior a la cosa experimentada. Al ser se le llama apropiadamente grande, pues es el que dirige.

También la palabra «gran ser» (*mahān ātman*) puede significar aquí la primera manifestación consciente, la Vida (*Hiranyagarbha*) que es la base de todos los seres conscientes, según el siguiente pasaje de la tradición: «Es lo que se ha llamado mente por los que saben, y es penetrante, tiene poder de determinar el futuro, es intelecto que tiene poder de deter-

minar el presente, puede dirigir e intuir, es expresión, conciencia, memoria del pasado» (Mbh. XIII, 10, 11). Y el siguiente pasaje afirma lo mismo: «Aquel que en el principio creó al Creador (*Brahman*). Aquel que le trasmitió los *Vedas*» (Śv. Up. VI, 18).

El intelecto al que se ha hecho referencia en el pasaje anterior con su nombre habitual *budhi* se menciona por separado ya que a nuestros intelectos humanos puede mostrarse como superior. En esta última explicación el término «gran ser» debe entenderse como el ser personal que en la metáfora es el auriga del carro. En el último pasaje, está sin embargo incluido el Ser, a lo que no hay objeción, pues en realidad el ser personal y el Ser supremo son idénticos. Nada más queda el cuerpo que ha sido comparado con un carro. Por tanto, concluiremos que el texto después de haber mencionado los sentidos y todo lo anterior señala el aspecto que queda con una palabra *avyakta*, lo único que queda de todo lo mencionado anteriormente, el cuerpo.

Todo el pasaje está encaminado a mostrar la unidad del ser interno con el Absoluto, describiendo el paso del ser individual por el *samsara* y la liberación, con un símil. El ser individual, afectado por la ignorancia y por tanto identificado con el cuerpo, los sentidos, la mente, el intelecto, los objetos, se compara con un carro.

El verso que sigue afirma la dificultad de conocer el lugar supremo de Vishnu: «Él permanece oculto en todos los seres. No aparece su resplandor. Sólo puede verlo el investigador de lo sutil de aguda inteligencia» (Ka. Up. I, 3, 12). Y después, en el siguiente verso manifiesta que el yoga es el medio para alcanzar ese conocimiento. «El que tiene discernimiento debe fundir el lenguaje en el pensamiento (*manas*), el pensamiento en la inteligencia (*buddhi*) la inteligencia en la Vida, y está en la paz total del ser» (Ka. Up. I, 3, 13). Esto quiere decir que el sabio debería contener la actividad de los sentidos, como el lenguaje, y alojarlos dentro de la mente, luego debería contener la mente que está absorta en los objetos externos, dentro de la inteligencia, cuya característica es la facultad de determinación. Y el intelecto por fin debería establecerse en la serenidad del Ser, es decir, del Ser supremo. Ésta es la meta a la que todo el capítulo se refiere.

Si volvemos a ver el contexto de esta manera, nos daremos cuenta que no hay lugar para la naturaleza, inventada por los filósofos sankhyas.

Sūtra 2. *Pero lo sutil, causa del cuerpo, se indica con el término* avyakta *porque designarlo así es lo adecuado.*

En el *sūtra* anterior se ha afirmado que el término «no manifestado», se refiere al cuerpo y no a la Naturaleza de los sankhyas, de acuerdo con

todo el tema general. Porque lo único que queda (sin determinar) es el cuerpo.

Aquí surge no obstante la siguiente duda: ¿Cómo puede significar la palabra «inmanifestado» (*avyakta*) cuerpo, cuando el cuerpo es algo denso y por tanto debe ser más bien manifestado» (*vyakta*)? A esta duda el *sūtra* responde que lo que se denomina con aquel término es el cuerpo sutil y causal. Se puede hablar de lo inmanifestado refiriéndose a algo sutil, porque verdaderamente al cuerpo denso no se le puede llamar así. Pero sí puede llamarse de ese modo a las partes sutiles de los elementos de los que él se origina.

El término que denomina la sustancia causal se aplica también al efecto como se hace normalmente. Veamos la frase: «Mezcla el soma con las vacas» es decir la leche. Y otro: «Entonces todo esto estaba sin manifestar» (Br. Up. I, 4, 7). Se ve aquí que este universo manifestado con su distinción de nombres y formas puede llamarse inmanifestado porque en su condición anterior estaba en un estado potencial, vacío de las distinciones de la manifestación, de los nombres y formas.

Sūtra 3. *Por la dependencia (del Ser supremo) se puede admitir (esa concepción de la naturaleza) en nuestro propósito.*

Se presenta una nueva objeción: *El oponente dice*: Si para probar que se puede llamar al cuerpo manifestado, se admite que este universo en su condición anterior potencial puede ser lo inmanifestado, se está aceptando virtualmente la doctrina que dice que la naturaleza es la causa del universo. Nosotros, los sankhyas no entendemos por ese término otra cosa, sino la condición anterior al universo, llamándola naturaleza.

El vedantín dice a esto: Respondemos que las cosas son diferentes. Si aceptamos un estado anterior del universo, como causa del actual, deberíamos admitir implícitamente la doctrina de la naturaleza. Pero lo que admitimos es un estado previo, dependiente del Ser supremo y no un estado independiente. Una etapa previa del mundo tal como la que asumimos debe ser admitida necesariamente, pues no va en contra del sentido común y de la razón. Sin ella, el Ser supremo no podría concebirse como su creador. Y no podría tampoco ser activo, se le quitaría la potencialidad de la acción. La existencia de esa potencialidad causal hace posible además que los seres liberados no tengan que entrar en sucesivas existencias, ya que eso se destruye con la perfecta comprensión.

Esa potencialidad causal es de la naturaleza de la ignorancia. Se denomina correctamente con el término «inmanifestado», tiene como subs-

trato al Ser superior y está hecha de ilusión. Es un sueño universal en el que yacen los seres que transmigran, desposeídos temporalmente de la conciencia de su individualidad.

Este principio inmanifestado se denomina a veces «el espacio» (*ākasa*), como por ejemplo en el pasaje: «Por el Inmutable, Gārgī, el espacio inmanifestado permanece» (Br. Up. III, 8, 11). Algunas veces al Inmutable se le asigna el término de «espacio» como en: «Más elevado que el más elevado Inmutable» (Mu. Up. II, 1, 2). Otras veces se le llama «ilusión» (*māya*) como en: «Comprende que la ilusión es la naturaleza y el maestro de la Ilusión es Dios» (Śv. Up. IV, 10). Porque a la ilusión se la llama adecuadamente «lo inmanifestado», porque se puede definir como real o irreal.

La afirmación: «Lo inmanifestado está por encima de la vida» (*mahat*) (Ka. Up. I, 3, 11) se hacen en este sentido. Porque si la inteligencia cósmica de la vida (*Hiranyagarbha*) está expresada en el término *mahat*, entonces «lo inmanifestado!» (*avyakta*) es más elevado que ella. La existencia depende de «lo inmanifestado», que es lo mismo que decir que depende de la ignorancia. La existencia continua del alma individual como tal se debe a la relación que mantiene con la ignorancia.

El que lo «inmanifestado» esté por encima de «la vida» (*mahat*) se debe a las modificaciones que se dan por identificación con el cuerpo. Aunque los sentidos son también producto de lo inmanifestado como el cuerpo, el término se refiere aquí sólo al cuerpo, ya que los sentidos se nombran por sus nombres individuales y queda por nombrar el cuerpo.

Hay otros intérpretes de los dos últimos *sūtras* que dan una explicación en cierto modo diferente (distinta a la que se está manteniendo aquí). Dicen que existen dos clases de cuerpos, el denso y el sutil. El denso es el que se percibe. Y la naturaleza del sutil se explicará más adelante (Br. Sū. III, I, 1). Ambos cuerpos en la metáfora fueron comparados con el carro. Pero aquí, en el pasaje que analizamos, nada más nos estamos refiriendo al cuerpo sutil, como el «inmanifestado», ya que sólo a él se puede llamar así. Y como el paso del apego a la liberación depende del cuerpo sutil, se dice de él que está más allá del ser individual, de la misma manera que se dice que los objetos están más allá de los sentidos, porque la actividad de éstos, depende de los objetos.

Pero les preguntamos, dice el vedantín: ¿Cómo es posible que la palabra «inmanifestado», se refiera al cuerpo sutil, sólo mientras ambos cuerpos están representados en la metáfora como carro, de acuerdo a su opinión, y forman parte del tema del capítulo igualmente y se mencionan en este pasaje?

Nosotros, *dice el intérprete al vedantín,* sólo interpretamos el sentido de las escrituras, pero no podemos cuestionarlas. Y la palabra usada

por las escrituras es «lo inmanifestado» (*avyakta*) que significa sólo lo sutil y no lo opuesto, lo denso, que sería «lo manifestado».

El vedantín dice: No es así, porque el significado viene determinado por la unidad de propósito del texto. Si las frases primera y última no formaran un todo, no tendrían sentido. Esto implicaría dejar el tema y coger otro nuevo. Y para que exista unidad de propósito, los aspectos posteriores deben ser conectados con los anteriores, hasta completar la idea. Si no se explica la conexión de los pasajes identificando los dos cuerpos, se pierde la unidad de propósito, al no tomar en cuenta la relación que hay entre la primera parte y la última del pasaje. En ese caso ¿cómo puede entenderse el sentido de las escrituras?

No se debe pensar tampoco que el segundo pasaje sólo se ocupa del cuerpo sutil, porque no se distingue fácilmente a este del ser, mientras que el cuerpo denso se distingue fácilmente porque se puede purificar. Y la purificación no es el tema que se expresa aquí, ya que no hay ningún verbo que la ordene. El tema tratado es «el lugar más elevado de Vishnu» (Ka. I, 3, 9). ¿Cuál es este lugar? La intención del texto es enumerar todos los lugares en serie de manera que se vea que es lo superior, hasta concluir que no hay nada superior al Ser, al espíritu (*Purusa*).

Sin embargo, podríamos aceptar esta interpretación sin dejar la nuestra, pues desde cualquiera de los dos puntos de vista se destruye la deducción de que este pasaje (del *Katha Upanisad*) se refiera a la naturaleza.

Sūtra 4. *Como no se menciona (en la* Upanisad*) que lo inmanifestado deba ser conocido (no puede ser la naturaleza).*

La naturaleza se presenta en la tradición sankhya como algo que debe ser conocido. Según su opinión, al conocer la diferencia entre los elementos que forman la naturaleza: las *gunas* y el *purusa*, el ser individual, surge el deseo de liberación. Sin conocer la naturaleza de estos elementos, no es posible conocer el ser como diferente de ellos. Y se refieren también al conocimiento de la naturaleza para conseguir poderes sobrenaturales. En el pasaje que tratamos no se menciona lo inmanifestado como objeto de conocimiento. Nos encontramos simplemente con ese término y ninguna frase insinúa que se deba meditar en ello o conocerlo. Y no se puede mantener que el conocimiento de «lo inmanifestado» es beneficioso para el ser humano, pues no se considera así en las escrituras. Por eso también decimos que el término «lo inmanifestado» no puede referirse a la naturaleza.

Por otro lado esta posición no se puede rebatir, pues según el pasaje que tratamos de explicar, la palabra «inmanifestado» (*avyakta*) se usa

con el propósito de revelar el estado de Vishnu, siguiendo el símil en el que el cuerpo se compara con un carro.

Sūtra 5. *Si se ha dicho que la* Upanisad *se refiere (a la naturaleza (*Pradhāna*) al hablar de lo inmanifestado (*avytakta*) decimos que no es así, porque (a lo que refiere) por el contexto es al Ser consciente.*

Aquí el sankhya pone una nueva objeción y mantiene que la afirmación última no queda probada, ya que el texto más adelante habla de la naturaleza como lo inmanifestado y como objeto de conocimiento. «Te liberas de las garras de la muerte, cuando realizas Aquello, lo que no tiene sonido, ni forma, impalpable e imperecedero, lo que no tiene principio ni fin, eterno y sin cambios, Aquello que está más allá del principio de toda manifestación» (Ka. Up. I, 3, 15). Aquí el texto habla de la naturaleza que transciende lo más grande, describiéndola con las características que la tradición sankhya le atribuye y le designa como objeto de percepción. De aquí concluimos que se está denominando a la naturaleza con el término «lo inmanifestado».

A esto respondemos, dice el vedantín, que el último pasaje señalado como objeto de percepción muestra la Conciencia, es decir, al Ser supremo, y no a la naturaleza. Esta conclusión la sacamos del tema general del texto, pues está claro que el Ser continúa siendo el tema por las siguientes razones: En primer lugar, en el pasaje: «No hay nada más elevado que el Espíritu. Ésta es la culminación de todo, el fin supremo» (Ka. Up. I, 3, 11), se refiere a ello. Y más adelante se completa, tratándolo como objeto de conocimiento, en el pasaje: «Él permanece oculto en todos los seres, no aparece su resplandor» (Ka. Up. I, 3, 12). Porque aquí se dice que es difícil conocerlo. El controlar los sentidos se encamina únicamente hacia el conocimiento del ser en: «el que tiene discernimiento, debe fundir el lenguaje en el pensamiento (*manas*)» (Ka. Up. I, 3, 13) y el liberarse de las garras de la muerte se afirma que es fruto del conocimiento.

Sin embargo, los sankhyas no se imaginan que un ser humano esté libre de las garras de la muerte simplemente con ver la naturaleza. Más bien relacionan eso con el conocimiento del Ser consciente. Además en todos los textos védicos se dice que el Ser supremo posee todas esas características que se mencionan en el pasaje señalado anteriormente sobre la ausencia de sonido. De ahí se deduce que de la naturaleza, como objeto de conocimiento, no se habla en el texto, y tampoco se la designa con el término «lo inmanifestado» (*avyakta*).

Sūtra 6. *Por tanto sólo se presentan tres cosas a las que hay que dedicar la investigación.*

Una razón más para afirmar nuestra conclusión es el hecho de que el *Katha Upanisad* muestra como objetos de discusión únicamente tres cosas: El sacrificio del fuego, el ser individual y el Ser supremo. Sólo estas tres cosas explica la muerte (*Yama*), otorgando los deseos que se le habían pedido. Y sólo a ellas se dirigen las preguntas de Naciketa. No se menciona si se pregunta nada más. La pregunta sobre el sacrificio del fuego está en el pasaje: «Tú conoces, Oh muerte, ese fuego que conduce al cielo. Revélamelo, a mí que estoy lleno de fe» (Ka. Up. I, 1, 13). El tema sobre el ser individual está en el texto: «Cuando una persona muere, surge una duda. Algunos dicen: "Existe"; otros dicen: "No existe ya". Quisiera que me instrueras sobre esto». Y la pregunta sobre el Ser supremo la encontramos en: «Háblame de aquello que está más allá del bien y del mal, más allá de la causa y el efecto, del pasado y del futuro» (Ka. Up. I, 2, 14).

Las respuestas a estas preguntas se dan en: «La muerte le habló del fuego, origen de los mundos. Le enseñó también qué ladrillos y cuántos se requieren para el altar, y cómo se prepara el fuego» (Ka. Up. I, 1, 15). Y el pasaje que encontramos más tarde: «Ahora te revelaré, Gautama, el secreto del eterno Absoluto, con el conocimiento de lo que sucede al ser individual después de la muerte». «Algunos entran en una matriz para obtener un cuerpo, otros caen en estados inanimados, siempre de acuerdo con sus acciones y con la comprensión que hayan adquirido» (Ka. Up. II, 2, 6 y 7). Y en el pasaje: «Él que es pura Conciencia, el Ser, no nace, ni muere» (Ka. Up. I, 2, 18) se habla sobre el Ser. Pero ahí no hay nada que se refiera a la naturaleza, porque no hay nada que preguntar sobre ella.

El oponente sankhya dice: La pregunta sobre el Ser (Ka. Up. I, 1, 20) ¿continúa en el pasaje: «Háblame de aquello que está más allá del bien y el mal» (Ka. Up. I, 2, 14) o se presenta otra nueva pregunta? Si las dos preguntas sobre el Ser se convierten en una, entonces ya sólo hay dos preguntas, una relativa al sacrificio del fuego y otra relativa al Ser. En este caso el *sūtra* no debe hablar de preguntas y aclaraciones referentes a tres asuntos. Si no es así, es un error asumir una pregunta más al número de deseos admitidos y por lo tanto no tiene objeto que nosotros tratemos de dar una explicación sobre la naturaleza que excede al número de preguntas planteadas.

A esto respondemos lo siguiente, dice el vedantín: No concedemos de ninguna manera una pregunta más del número de deseos admitidos, pues no nos permite hacerlo la parte inicial del tema que constituye la

Upanisad. La *Upanisad* comienza con el tema de los deseos admitidos por Yama, y la siguiente parte que se presenta en forma de diálogo, entre Yama y Naciketa, continúa con ese tema hasta el final. La muerte promete tres deseos a Naciketa, enviado por su padre. Naciketa elige que su padre sea benevolente hacia él. El segundo deseo, el conocimiento del sacrificio del fuego, y como tercer deseo, conocer el Ser. El conocimiento del Ser, como tercer deseo, aparece en el pasaje: «Hay una duda... éste es el tercero de mis deseos» (I, 1, 20).

Por tanto, si supiéramos que el pasaje: «El que es pura Conciencia...» (I, 2, 18) plantea una nueva pregunta, habría que asumir la existencia de una pregunta más de los deseos admitidos lo que desharía la coherencia de toda la *Upanisad*.

El oponente sankhya continúa: Pero quizá se debería admitir que el último pasaje señalado plantea una nueva pregunta, porque el asunto preguntado es nuevo. Porque la primera pregunta se refiere al ser individual, como juzgamos por la duda expresada en las palabras: «Cuando una persona muere, surge una duda». Este ser individual, que posee atributos como la virtud, no puede ser el objeto de la pregunta planteada en estos términos: «Aquello... diferente de la virtud». Sin embargo, sí puede preguntarse así acerca del Ser supremo, porque está por encima de todos los atributos. Además no parece que haya dos preguntas, pues la primera se refiere a la existencia y a la inexistencia, mientras que la última se refiere a algo que está por encima de todos los atributos. De ahí concluimos que la última pregunta, en la que no puede reconocerse la anterior, está separada y no continúa con el tema que se trató antes.

El vedantín responde que todos estos argumentos no son válidos. Admitimos la unidad del ser individual y el Ser supremo. Si fueran diferentes, tendríamos que afirmar que las dos preguntas eran diferentes. Pero en realidad no son diferentes por lo que sabemos de otros pasajes de la escritura como: «Tú eres Eso» (Ch. VI, 8, 7). Y en la *Upanisad* que discutimos, también la respuesta que se da en: «... diferente de la virtud» (Ka. Up. I, 2, 18) es «lo que no nace ni muere» (*ibid.*) niega el nacimiento y muerte del ser, y muestra claramente que el ser encarnado y el Ser supremo no son diferentes. Porque sólo se puede negar algo cuando ese algo es posible. Y la posibilidad de nacimiento y muerte existe únicamente en el ser encarnado ya que está unido al cuerpo, pero no en el Ser supremo. Además hay otro pasaje que conduce al mismo significado: «El sabio, que ha realizado el inmenso Ser que todo lo penetra, el Ser por el que se perciben los objetos del estado de sueño y los objetos del estado de vigilia no sufre ya» (Ka. Up. II, 1, 4). Este pasaje asocia la cesación del dolor con el conocimiento del ser individual, en cuanto que posee la grandeza y la omnipresencia y por eso se

afirma que el ser individual no es distinto del Ser superior. Es una doctrina vedanta, porque señala que el fin del sufrimiento es consecuencia del conocimiento del Ser.

Existe otro pasaje, que advierte a los seres humanos para que no vean como diferentes al ser individual y al Ser supremo: «Lo que está aquí, está allá. Lo que está allá está aquí igual. Quien ve diferencias, va de muerte en muerte» (Ka. Up. II, 1, 10). También se debe considerar lo siguiente: Cuando Naciketa hace la pregunta que se refiere a la existencia o a la no-existencia del ser después de la muerte, Yama, trata de inducirle a que elija otro deseo y le ofrece varias cosas. Pero Naciketa permanece firme. Y la muerte (Yama) que quiere distinguir lo bueno de lo placentero y la sabiduría de la ignorancia, elogia a Naciketa: «Creo que tú, Naciketa, anhelas el conocimiento, ya que las múltiples cosas placenteras no han podido tentarte» (Ka. Up. I, 2, 4). Y más tarde alaba la pregunta de Naciketa: «La persona inteligente, que medita en su Ser, reconoce al Ser divino atemporal que habita allí, en la Inteligencia, en medio del sufrimiento, y que parece inaccesible porque es difícil de ver. Esa persona está más allá del placer y el dolor» (Ka. Up. I, 2, 12).

No todo esto vemos que el ser individual y el Ser supremo, no son diferentes. Si Naciketa ha dejado de lado la pregunta por la que obtuvo el elogio de la muerte (Yama), y pregunta otra distinta después, todas esas alabanzas se la habrían aplicado indebidamente. De ahí se deduce que la pregunta implicada en I, 2, 14, «más allá de la virtud, etc.», simplemente continúa el tema al que se ha referido en I, 1, 20.

No hay base para afirmar tampoco que las dos preguntas difieren en forma. La segunda en realidad está relacionada con la misma diferencia de la primera. La primera investiga sobre la existencia del ser como diferente del cuerpo; la segunda se refiere a que el ser no está sujeto al *samsara* (el ciclo de nacimientos y muertes). Porque al ser le afectan las limitaciones, mientras dura la ignorancia, pero en cuanto la ignorancia llega a su fin, el ser es uno con el Ser supremo, como se enseña en textos de la escritura como: «Tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 8, 7). Pero ya sea la ignorancia activa o inactiva, no hay diferencia con la cosa misma (con el ser).

Una persona en la oscuridad puede tomar un trozo de cuerda que está en el suelo por una serpiente y huir temblando de miedo. Ante esta situación, otra persona puede decirle: «No temas, sólo es una cuerda, no una serpiente». Y entonces podría olvidarse el miedo causado por la falsa serpiente y dejar de correr. Pero no hace que la cuerda cambie, mientras dura la errónea creencia o cuando desaparece. Exactamente igual es el caso del ser individual que en realidad es uno con el Ser supremo, aunque la ignorancia le haga parecer diferente. Por eso la respuesta que

contiene el pasaje: «No nace, no muere», completa lo que se responde en el pasaje I, 1, 20.

El *sūtra* debe entenderse viendo que la diferencia entre el ser individual y el Ser supremo se basa en la Ignorancia. Aunque la pregunta relacionada con el ser es sólo una, también se ve que la primera parte (I, 1, 20) se refiere especialmente al ser individual al morir. Al liberarse del cuerpo las características específicas del estado de *samsara* (ciclo de nacimiento), la actividad, etc., no se niega. Mientras que la última parte de la pregunta (I, 2, 14) donde se habla del estado que transciende todos los atributos, se refiere claramente al Ser supremo.

Por estas razones el *sūtra* está en lo cierto al nombrar tres temas en la pregunta y en la explicación: el sacrificio del fuego, el ser individual y el Ser supremo. Por otro lado, aquellos que consideran que la naturaleza constituye un cuarto asunto tratado en la *Upanisad*, no pueden señalar un deseo en relación con ella ni tampoco una pregunta y una respuesta. Por eso la hipótesis de la naturaleza es claramente inferior a la nuestra.

Sūtra 7. *El término «lo inmanifestado»* (avyakta) *no se refiere a ninguna categoría de la filosofía sankhya lo mismo que «lo grande»* (mahat).

Mientras los sankhyas emplean el término «lo grande» para denominar la primera entidad manifestada, que es simple existencia, el término se usa con un significado diferente en los *Vedas*, en relación con el Ser. Y lo vemos en pasajes como: «La vida (*mahat*) es más elevada que la inteligencia» (Ka. Up. I, 3, 10). Y: «El sabio que conoce el Ser incorpóreo entre los cuerpos, permanente entre lo impermanente, inmenso, que todo lo penetra (*mahat*) nunca sufre» (Ka. Up. I, 2, 22). Y también en «Conozco a ese gran (*mahat*) espíritu (*Purusa*)» (Sv. Up. III, 8). De ahí concluimos que la palabra *avyakta* (lo inmanifestado) que aparece en los *Vedas* no puede referirse a la naturaleza. Por esta razón el deducir que es la naturaleza (*Pradhāna*) no está apoyado por la autoridad de los *Vedas*.

Sūtra 8. *(La palabra* Ajā *no puede referirse a la naturaleza (*Pradhāna*), porque no se han establecido las características especiales como en el caso de la copa.*

El oponente trata de mantener la teoría de la naturaleza sosteniendo que no se ha probado la autoridad de las escrituras védicas al respecto. Porque, dice, tenemos el siguiente *mantra*: «Hay un ser *ajā* (no-nacida) roja,

blanca y negra que se reproduce. Un ser *ajā* (no-nacido) la ama y está a su lado dando nacimiento a muchas criaturas. Mientras que otro, la abandona tras experimentar con ella» (Śv. Up. IV, 5). Aquí las palabras «rojo», «blanco» y «negro», se refieren a los tres elementos que forman la naturaleza. El rojo es la característica de *rajas*, la actividad, el blanco la de *sattva*, la armonía y el negro es *tamas*, la inercia. El rojo es *rajas* porque indica atracción, pasión; el blanco es *sattva*, porque tiene la naturaleza de la luz, y el negro es *tamas* porque oscurece, tapa.

El estado de equilibrio de los tres elementos, que constituyen la naturaleza, se expresa a través de los atributos que la forman, rojo, blanco y negro. La palabra *ajā*, es decir, no-nacido, se emplea aquí porque se conoce a este ser como la materia primordial, de la que todo surge.

Pero ¿la palabra *ajā* no significa «cabra»?, se objeta.

El oponente responde: Es cierto pero la palabra *ajā* tiene otro significado además del convencional. Aquí está en un contexto filosófico. La naturaleza produce muchas criaturas que participan de sus tres elementos constituyentes. Un ser no-nacido la ama, y mientras se deleita en ella y reposa a su lado la acepta como idéntica consigo mismo por ignorancia y experimentan el placer y el dolor al transmigrar en distintas existencias, sin discernimiento. Pero otro «ser no-nacido», otro espíritu (*Purusa*) con poder de discernimiento, al despertar se despega de la naturaleza después de haber experimentado con ella, la abandona cuando ella ya ha cumplido su misión de preparar la experiencia para la liberación. Quiere esto decir que él, el espíritu queda libre. Por tanto la postulación de la naturaleza (*Pradhāna*) por los seguidores de Kāpila tiene con toda seguridad una base védica.

El vedantín dice: No es posible encontrar una base védica a la teoría sankhya en virtud de este *mantra*. Este texto, tomado por sí mismo, es incapaz de dar fuerza a ninguna doctrina. Porque según se piensa, los términos *ajā* y el resto, pueden estar de acuerdo con una teoría o con otra. Y no hay razón para afirmar que se refieren especialmente a la doctrina sankhya. El caso es análogo al de la copa mencionada en el texto: «Hay una copa que tiene la boca abajo y el fondo arriba» (Br. Up. II, 2, 3). Lo mismo que es imposible decidir, en virtud de este texto aislado, a qué copa se refiere, y se le pueden adjudicar varias en particular. Tampoco se da una característica especial en el texto que tratamos para saber si el término *ajā* indica la naturaleza u otra cosa.

Sin embargo, *dice el oponente*, en cuanto al texto de la copa, hay texto complementario por el que sabemos a qué copa se refiere: La copa que tiene su base hacia arriba y la boca hacia abajo es nuestra cabeza, porque es como una copa abierta hacia abajo y cerrada arriba (*ibid.*).

¿Pero se puede entender a partir de esto el término *ajā* del *Śvetaś*

vatara Upanisad? A esta pregunta, *dice el vedantín*, responde el siguiente *sūtra*.

Sūtra 9. *(El término* ajā *se refiere a los elementos) que surgen de la luz porque son rojos (blancos y negros).*

Tenemos que entender por el término *ajā*, la materia causal de las cuatro clases de seres. Esa materia ha surgido del Ser supremo y comienza por la luz. Los elementos son el fuego, el agua, y la tierra. La palabra «Tu» (lit. pero) se usa para dar énfasis. Y por el término (*ajā*) debe entenderse que está compuesta de tres sustancias elementales, y no que está formada por las tres *gūnas* de los sankhyas. Llegamos a esta conclusión porque un filósofo védico (Sākhā), tras haber explicado cómo el fuego, el agua y la tierra surgen del Ser supremo, les asigna el color rojo, blanco y negro: «El color rojo del fuego es el color de la luz elemental, el color blanco es del agua en su pureza y el color negro es del alimento puro» (Ch. Up. IV, 4, 1).

Reconocemos en el pasaje del *Śvetāśvatara Upanisad* a estos tres elementos, fuego, agua y tierra en los términos «rojo», «blanco» y «negro», ya que son comunes a ambos pasajes estos términos y se refieren a colores específicos. A los *gūnas* de los sakhyas sólo se pueden aplicar en sentido figurado. Y como regla general sabemos que para interpretar pasajes dudosos hay que usar textos cuyo sentido esté fuera de toda duda. En ese mismo *Upanisad* leemos: «Los que acostumbran a investigar sobre el Absoluto, preguntan: ¿Es la naturaleza del Absoluto la causa?» (Śv. Up. I, 1). Empieza de esta manera y continúa hablando del poder del Ser supremo que dirige todo el universo: «Algunos por la práctica de la meditación son conscientes del poder de lo divino escondido en sus propios efectos, la divinidad que rige todas las causas, incluyendo el tiempo y el ser individual» (I, 1-3). Más adelante se refiere a ese mismo poder en los siguientes pasajes complementarios: «Comprende que la naturaleza es mágica (*māyā*) y Dios es el mago» (Śv. Up. IV, 10). Y «... siendo Uno dirige todas las causas» (Śv. Up. IV, 11).

No se puede afirmar que el párrafo que trata del término *ajā* se refiere a cierta materia causal e independiente llamada naturaleza. Más bien hay que aceptar en virtud del tema general de que trata, que el párrafo describe al mismo poder divino al que se refieren otros pasajes, en los que nombres y formas se encuentran inmafestados. Esto sería la condición anterior del estado del mundo (actual) en el que nombres y formas se han manifestado. Y ese poder divino se representa con tres colores porque sus efectos, es decir, el fuego, el agua y la tierra, tienen tres colores.

El oponente interviene así: ¿Cómo podemos sostener que la materia causal se nombre como *ajā* de tres colores, basándonos en que el fuego, el agua y la tierra tienen tres colores? Si consideramos que la forma exterior del grupo *ajā* no está en el fuego, el agua, y la tierra y teniendo en cuenta también que la escritura enseña que el fuego, el agua y la tierra han sido creados, entonces la palabra *ajā* no puede tomarse como «no-nacida».

La respuesta, *dice el vedantín*, se da a continuación.

Sūtra 10. *Y como hay una instrucción que se hace (con una metáfora), no es incongruente (el que* ajā *signifique la materia causal) estrictamente, como en el caso de la miel (refiriéndose al sol para meditar) y también en otros casos.*

La palabra *ajā*[1] ni expresa que el fuego, el agua y la tierra pertenezcan a la especie «cabra», ni tampoco debe explicarse que signifique «no-nacido», más bien expresa una deducción, el origen de todos los seres constituidos por fuego, agua y tierra. Se compara a una cabra. Accidentalmente algunas cabras pudieran ser en parte blancas, en parte rojas o negras, y algunos machos cabríos, pudieran estar a su lado y otros abandonarla después de tener una experiencia con ella. De la misma manera la materia causal del universo que tiene tres colores, pues comprende el fuego, el agua y la tierra, produce muchos seres animados e inanimados parecidos a ella. Y los seres apegados por ignorancia, la experimentan, mientras que la abandonan los que tienen discernimiento.

No debemos imaginar tampoco que las diferencias entre los seres individuales, que se da en la explicación precedente, implican en realidad la multiplicidad de los seres que es uno de los principios de otra filosofía[2]. Porque el propósito del pasaje no es insinuar la multiplicidad de espíritus, sino la diferencia entre el estado de apego y el de libertad. Ésta diferencia se explica por la multiplicidad de seres, como se imagina

1. El término *ajā* tal como lo explican los *sūtras* no parece quedar claro. Tiene dos significados, el vulgar «cabra» y el filosófico «no-nacido». Si se interpreta el texto con el término «no-nacido» como sugiere Śankara puede referirse a la gran ilusión (*māyā*) que no tiene origen. Y así lo ha explicado el comentador. Pero entonces se contradice con el *sūtra* 9 de este *Pāda* en el que se identifica al término *ajā* con los elementos que como los rayos de luz, son producto, tienen origen. Por eso seguramente se vuelve a retomar el significado vulgar de *cabra* y se explica metafóricamente. La materia causal (*māyā*) puede simbolizarse por una cabra, nos muestra Śankara.

2. Se trata de la filosofía sankhya según la cual existen muchos espíritus, tantos como seres vivientes, nacidos todos ellos de la unión entre la naturaleza (*pradhāna* o *prakriti*) y el espíritu (*purusa*).

normalmente. Pero esa multiplicidad depende por completo de las limitaciones superpuestas y es la ilusión que produce error. Sabemos por los textos de las escrituras que: «El Dios oculto en la manifestación es el que todo lo penetra, el Ser interno de todos los seres» (Śv. Up. VI, 11). Las palabras «como la miel», en el *sūtra*, significan que lo mismo que el sol se representa como miel sin serlo (Ch. Up. III, 1) y habla como una vaca (Br. Up. VI, 2, 9), aquí se representa a la materia causal metafóricamente como una cabra aunque no lo sea. Por tanto, el que el término *ajā*, se emplee refiriéndose al agregado del fuego, del agua y de la tierra, no contradice a la razón.

EL NUMERO DE CATEGORÍAS

Sūtra 11. *No se puede afirmar (que la teoría de la naturaleza se basa en la autoridad de las escrituras), ni siquiera por referencia al número (de categorías sankhyas) por la diversidad y el exceso de dichas categorías.*

Al no poder basar la doctrina sankhya en el texto que se refiere al término *ajā*, se intenta presentando otro texto: «Conociendo a Aquel en quien las cinco (entidades) y el espacio están establecidos, el Absoluto inmortal, soy inmortal» (Br. Up. IV, 4, 17). Hay una palabra en este verso (*pañcajanāh*) que expresa el número cinco, las cinco personas y otras que califica a la primera. Las dos llevan a la idea de cinco por cinco, es decir, veinticinco. Y veinticinco son las categorías que mencionan los sankhyas en: «La naturaleza primordial no es un efecto. Las siete categorías desde la más grade (*mahat*) son todas sustancias causales y las modificaciones (o efectos) de la naturaleza son dieciséis. Pero el espíritu no es ni causa ni efecto» (*Sankhya Kārikā*, 3). Y el número veinticinco que aparece en el texto védico señalado se refiere claramente a las veinticinco categorías que la tradición sankhya presenta. Por lo que su doctrina sobre la naturaleza se apoya en las escrituras.

Ante este razonamiento, dice el vedantín, respondemos lo siguiente: Es imposible basar la afirmación anterior sobre la naturaleza, aunque se refieran al número del texto, «teniendo en cuenta la diversidad de las categorías sankhyas» como dice el *sūtra*. Las categorías mencionadas tienen cada una diferencias individuales y no existen atributos comunes pertenecientes a cada grupo de cinco. Y el número veinticinco podría dividirse en cinco veces cinco. Un número de cosas separadas

no se pueden combinar en pequeños grupos a menos que exista una razón para ello.

El sankhya diría aquí que la expresión cinco veces cinco se usa sólo para denominar el número veinticinco que consta de cinco quíntuplos. Lo mismo que leemos en el poema: «en cinco años y siete, Indra no llovió» y quiere decir que no llovió durante doce años. Pero esta afirmación no se puede sostener tampoco. En primer lugar, por la objeción que se ha aplicado a la indicación indirecta. En segundo lugar, el cinco forma un compuesto con la palabra entidad (*jana*), y el acento de acuerdo con las reglas Bhāsika, muestra que las dos forman una sola palabra. Otro pasaje nos conduce también a la misma conclusión (Tai. S. I, 6, 2, 2), porque los dos términos constituyen una palabra, y una palabra atributiva no puede tener unida otra que califique.

Al ser la palabra un compuesto, *dice el oponente*, no hay repetición de «cinco» implicando veinticinco, ni tampoco el cinco califica a lo otro quedando como simple miembro secundario de un compuesto, no puede ser calificado por ninguna palabra. Pero, como las entidades, son cinco, según se ha explicado, el efecto de las otras cinco que califica el compuesto, será veinticinco entidades. Es como la expresión «cinco paquetes de cinco (cada uno)» que quiere decir veinticinco paquetes.

Por ejemplo no es análogo, *dice el vedantín*, la palabra *pañkapūlī* significa una unidad (un paquete formado por cinco paquetes). Y por eso cuando surge la pregunta: ¿Cuántos paquetes hay? Se puede decir cinco, indicando que hay esos cinco paquetes. La palabra *pañkajanāh*, por otro lado, nos conduce instantáneamente a la idea de diferencia, es decir, de cinco cosas diferentes. Así no hay lugar para desear saber posteriormente cuántas entidades hay, ni para saber otra característica. Y si la palabra cinco se toma como calificativo, sólo puedo hacerlo al número de entidades, lo que estaría en contra de la hipótesis propuesta.

Por todas estas razones la expresión cinco-entidades no puede referirse a las veinticinco categorías de los filósofos sankhyas. Esto no es posible «por el exceso» (según el *sūtra*). Porque en la interpretación sankhya habría un exceso sobre el número veinticinco, debido al espacio y el ser que se han mencionado por separado. Se ha hablado del Ser como la morada en que las cinco entidades descansan. En la oración: «Yo veo el Ser» (Br. Up. IV, 4, 17). El Ser es la conciencia, es el espíritu consciente (omnipenetrante). Y este Ser está incluido en las veinticinco categorías. Pero no puede ser el que mora y la morada. Por otro lado, si se pensara que el ser no estuviera comprendido entre las categorías, con eso el sankhya abandonaría su propia teoría que consiste en que hay veinticinco categorías. Y pasaría lo mismo con respecto al espacio.

Por último, ¿cómo es posible que la simple circunstancia de preferir un

cierto número en el texto justifique suponer que se trata de las veinticinco categorías sankhyas de las que las escrituras no hablan en ningún otro lugar? Especialmente si consideramos que la palabra *jana* no tiene el significado de categoría establecido, y que el número puede explicarse satisfactoriamente en otra interpretación del pasaje.

Entonces, ¿cómo interpretar la frase: «Las cinco cinco-entidades»?, *pregunta el filósofo sankhya.*

Y el vedantín responde: Basándonos en la regla gramatical que dice que ciertos compuestos formados por números son simples nombres (Pā. Sū. II, 1, 50). La palabra *pañcajanāh* no quiere darnos a entender el número cinco sino simplemente nombrar cierta clase de seres. Y puede presentarse ahí la pregunta: ¿Cuántas clases hay? La respuesta la dará el añadido «cinco». Hay ciertas clases de seres llamados «cinco entidades» y esas clases son cinco. De manera análoga, podemos hablar de «siete *rishis*», donde una vez más el compuesto significará una clase de seres simplemente y no su número

¿Quiénes son entonces esas cinco entidades? El siguiente *sūtra* responde a la pregunta:

Sūtra 12. *Las cinco entidades son la fuerza vital. Y lo sabemos por el pasaje complementario.*

Al verso que tratamos sobre los cinco (Br. Up. IV, 4, 17), le sigue otro en el que se menciona la respiración y cuatro cosas más con objeto de describir la Naturaleza del Absoluto. «Los que conocen la Energía Vital de la energía vital», la Vista de la vista, el Oído del oído, el Alimento del alimento, la Mente de la mente, han comprendido al eterno y primordial Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 21 revisión *mādhyandina*). Concluiremos con esto que basándonos en la proximidad las cinco entidades son los seres mencionados en este último verso.

Pero, *pregunta el sankhya*, ¿cómo la palabra «entidad» puede aplicarse a la respiración, a la vista, al oído, etc.?, ¿cómo, volvemos a preguntar, puede aplicarse a nuestras categorías? En ambos casos el significado normal de la palabra «entidades» hay que eliminarlo. Pero hay un hecho que apoya nuestra explicación: la respiración se menciona en otro pasaje. La palabra «entidades» puede que se refiera a la energía vital, al ojo, etc., porque están relacionadas con las personas. Además encontramos la palabra «persona» que significa lo mismo aplicada a las energías en el pasaje: «Éstos son los cinco servidores del Absoluto» (Ch. Up. III, 13, 6). Y en otro: «La respiración es el padre, la respiración es la madre» (Ch. Up. VII, 15, 1). Por la fuerza de la composición (de las palabras)

no hay inconveniente al tomar el compuesto en su significado convencional.

Pero, *interviene el oponente,* ¿cómo puede el significado convencional aplicarse cuando la palabra no se usa precisamente en ese sentido?

Y la respuesta del vedantín es: Se puede hacer lo mismo que en el caso de la palabra *udbhid* y otras... Cuando se usa una palabra con un sentido no familiar, se usa próxima a palabras con significado usual y su significación se determina por la misma asociación. Como por ejemplo en el caso de las siguientes palabras: «Tiene que hacer el sacrificio con el *udbhid*», «Corta una estaca», «Prepara un altar». Del mismo modo el término *pañcajanāh*, que se sabe por la formación del compuesto gramatical, es un nombre y pide por tanto referirse a algo, significa la respiración, el ojo, etc. Estas palabras están relacionadas con ello porque se han nombrado en el pasaje complementario.

Algunos comentadores dicen que la palabra *pañcajnāh* se refiere a los dioses, los antepasados, los *gandharvas*[3] y demonios. Mientras que otros piensan que se refiere a las cuatro castas junto con los *nisādas*[4] que forman cinco. También otro pasaje de la escritura (R.-V. S. VIII, 53, 7) habla de la tribu de las cinco personas, refiriéndose a los seres creados en general. Esta última explicación también podría aplicarse al pasaje que estudiamos. El maestro Vyasa dice por otro lado: «La energía vital y lo demás, son el *pañcajnāh* como se ve por el pasaje que lo complementa». Y quiere mostrar que no se refiere a las veinticinco categorías.

El oponente dice así: Aceptemos que las veinticinco entidades mencionadas en el texto de la revisión mādhyandina son la respiración, etc. pues ese texto también menciona el alimento (y así se completa el número cinco). Pero ¿cómo interpretaremos el texto kānva que no menciona el alimento (y sólo pone cuatro cosas)? A esta pregunta responde el próximo *sūtra.*

Sūtra 13. *En el texto de algunos (de la revisión* kānva*), donde «el alimento» no se menciona (el número cinco se completa) con «la luz» (nombrada en el verso anterior).*

Aunque no menciona «la luz» el texto *kānva*, construye el número cinco completo por la luz mencionada en el verso precedente, en el que se habla de cinco personas. Este verso describe la naturaleza del Absoluto diciendo: «Él a quien los dioses veneran como la luz de luces» (Br. Up. IV, 4, 16).

3. Son seres angélicos dedicados a la música y el canto.
4. Hijos de brāhmanes con esposa *sūdra*.

Si se pregunta cómo se justifica que esa luz mencionada valga para ambos textos, diríamos que en uno se emplea para la explicación de las cinco entidades y en el otro no.

El vedantín responde a esto que la razón consiste en la diferencia de exigencias de cada texto. Como los mādhyandinas se encuentran en el mismo y el único verso con la energía vital y otras cualidades entidades, eso les da pie para interpretar el término «cinco entidades». No tienen necesidad de la luz que se menciona en otro verso. En cambio, los *kānvas* no pueden hacerlo sin la luz. El caso es análogo al de la copa *sudaśin* que según diferentes textos se puede ofrecer o no en el sacrificio Atirātra. Aquí se ha demostrado que no hay base en la escritura para la doctrina de la naturaleza. Más adelante se mostrará que esta doctrina no se puede demostrar ni por la tradición ni por la razón.

EL ABSOLUTO, CAUSA PRIMERA

Sūtra 14. *(Aunque hay divergencias en los textos vedanta, respecto a las cosas creadas), como el espacio (no la hay en cuanto al Creador), Brahman como la primera causa. Y se presenta así (en un texto upanisádico) igual (que en los demás).*

El oponente interviene: Las características del Absoluto se presentaron en B. S. I, 1, 2 y se probó también la uniformidad del conocimiento del Absoluto en todas las *Upanisad*. Se ha probado también que la doctrina de la Naturaleza no está confirmada por las escrituras. Pero ahora se presenta una nueva objeción. No es posible probar que el Absoluto sea la causa, el origen del mundo, ni que los textos vedanta se refieran a Él, porque observamos que estos textos se contradicen entre sí.

Todos los pasajes que tratan de la creación enumeran sus pasos sucesivos en diferente orden, y realmente se habla así de diferentes creaciones. En un lugar se dice que comienza en el espacio (Tai. Up. II, 1), en otro que comienza con el fuego (Ch. Up. VI, 2, 3), en otro lugar se dice que Dios creó la energía vital y de ella creó la devoción (*sraddha*) (Pr. Up. VI, 4). En otro se dice que el Ser supremo creó estos mundos, el cielo, el espacio, la tierra y lo subterráneo (Ai. Up. I, 1, 2). No se establece ahí orden de ninguna clase. En alguna parte se dice que la creación se originó de lo no-existente. «En el principio eso era no-existente. Se hizo existente. Se manifestó» (Ch. Up. III, 19, 1). Y en otro lugar se niega la doctrina de la creación a partir de la existencia. Otros dicen «que el universo era no-existente antes de la creación». Pero ¿cómo puede ser así? ¿Cómo puede la existencia surgir de la no-existencia? «En el principio estaba únicamente Él que es, el Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1-2). La manifestación del universo se presenta en algunos lugares, como espontánea: «En el principio esto estaba inmanifestado y llegó a estar manifestado en nombre y forma únicamente» (Br. Up. I, 4, 7).

Como observamos muchas contradicciones, y como la cosa en sí misma no puede ser paradójica, no es adecuado aceptar que las *Upanisad* tienen una doctrina definida en cuanto a la causa del universo. Debemos, por tanto, aceptar alguna otra cosa como causa que se base en la tradición y en el razonamiento.

El vedantín responde así: Aunque los pasajes de las *Upanisad* varíen en el tema de la creación, como el espacio u otras cosas, no hay ninguna variación en ellos en cuanto al Creador. Porque en cualquier texto upanisádico se describe al Creador de la misma manera, como omnisciente, omnipotente, omnipresente. El Uno sin segundo, se presenta como causa en los textos, pongamos por ejemplo éste: «El Absoluto es la verdad, el conocimiento infinito» (Tai. Up. II, 1). Aquí la palabra «conocimiento» y la afirmación posterior de que: «Él deseó» (Tai. Up. II, 6) insinúa que la naturaleza del Absoluto es la Conciencia. Más adelante el texto afirma que la causa del universo es Dios porque no depende de nada.

Después se aplica a la causa del universo el término «Ser» (*ibid.*) y se le presenta en una serie de envolturas, empezando por la del cuerpo denso. Con esto se afirma que el Ser interno está dentro de todos los seres (Tai. II, 2.5). Y para mostrar cómo el ser puede llegar a ser muchos: «Él deseó: que sea muchos, que nazca». Se afirma así que las cosas creadas no son diferentes del Creador. Lo mismo aparece en el pasaje: «Él creó esto, todo lo que existe» se presenta al Creador como causa del universo y anterior a la creación, sin segundo. Las mismas características que se aplicaban al Absoluto en los pasajes anteriores, como la de ser causa del universo, las encontramos también en otros pasajes como: «En el principio estaba únicamente el que es, el Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1). Y entonces deseó ser muchos, nacer: «Y creó la luz» (Ch. Up. VI, 2, 3). Y lo mismo se ve en: «En el principio no había nada más que el Ser, uno sin segundo. Nada vivía» (Ait. Up. I, 1, 1). «Y pensó: Que pueda crear mundos» (*ibid.*).

Los pasajes de las *Upanisad* que se ocupan de explicar la causa del universo están de acuerdo desde el principio al final. Por otro lado, se encuentran afirmaciones que difieren en cuanto a la creación del mundo. En algunos lugares se dice que comienza con el espacio, en otros con el fuego. Pero no se puede decir que la contradicción de las afirmaciones que se ocupan del mundo, afectan a los que se ocupan de la causa, es decir, del Absoluto. En esto se ve que todos los textos upanisádicos están de acuerdo. La generalización en este caso sería infundada.

El maestro Vyāsa reconciliará las divergencias en la medida en que conciernen sólo a las creaciones: «El espacio no es el Creador, no es eso lo que se dice en las *Upanisad*». No importa que se dé alguna contradicción en las afirmaciones relativas al universo, porque la creación del universo no es el tema que tratan de enseñar las escrituras. No vemos que sea así. Y la misma escritura no dice nunca que la felicidad del ser humano dependa de estos temas. No podemos tampoco creerlo así porque de las frases introductorias y de las últimas sacamos como conclusión que los pasajes sobre la creación y demás están subordinados a los que tratan del Absoluto. Todos tienen como propósito mostrar el Absoluto. La misma escritura declara: «En cuanto al alimento, como es un efecto, busca raíz que es el agua, y en cuanto al agua, busca su raíz que es el fuego y del fuego busca su raíz que es el Ser» (Ch. Up. VII, 8, 4). Además comprendemos que con las comparaciones como la de la arcilla (Ch. Up. VI, 1, 4) se describe la creación simplemente con el propósito de enseñarnos que realmente el efecto no es diferente de la causa. De igual manera los que conocen la tradición sagrada dicen: «Si la creación se representa con (los símiles de) la arcilla, el hierro, las llamas y otras cosas, ése es sólo un medio para hacer comprender que en realidad no hay diferencia» (Ma. Kā. III, 15). Por otro lado la escritura menciona expresamente los resultados del conocimiento del Absoluto en: «Aquel que conoce el Absoluto llega a lo más elevado» (Tai. Up. II, 1), «El que conoce el Ser, transciende el dolor» (Ch. Up. VII, 1, 3).

«Sólo aquel que le conoce transciende la muerte» (Śv. Up. III, 8). Y el resultado depende de la experiencia directa porque cuando un ser humano mediante la enseñanza «Tú eres Eso» ha llegado a comprender que el Ser no transmigra, lo que transmigra en él se desvanece[5]. Quedan por determinar pasajes como: «En principio todo esto era no-existente» (Tai. Up. II, 7), que contienen afirmaciones contradictorias sobre la causa. Esto se hace en el *sūtra* siguiente.

Sūtra 15. *(No-existencia no significa no-ser total) teniendo en cuenta la relación (entre los textos que tratan del Absoluto y los que tratan del no-ser).*

En el texto: «En el principio todo esto era no-existente», no se afirma que la causa del universo sea la no-existencia absoluta, vacía de ser. Porque en las secciones precedentes de las *Upanisad* se niega claramente que el Absoluto sea no-existente. Se define como lo que es en pasajes como este: «Aquel que ve al Absoluto como no-existente, él mismo se hace inexistente. Y si alguien ve al Absoluto como existente se le considerará a él mismo como existente» (Tai. Up. II, 6, 1). Más adelante se presenta al Absoluto como el ser interno de todo, mediante la descripción de las series de envolturas desde la del alimento. Al mismo Absoluto se refiere la frase: «Él deseó: que sea muchos», en la que se afirma que Él fue quien creó la manifestación. Y en la frase «por lo tanto los sabios lo llaman la verdad», también se habla de Él.

5. La comprensión en este punto es la total evidencia. Es vivencial y no sólo una comprensión conceptual.

A partir de ahí, el texto continúa haciendo referencia al tema de discusión: «Sobre esto hay un verso» y el verso es «En el principio todo esto era no-existente». Si en este caso el término «no-existente» significara el vacío de ser, todo el contexto se destruiría. Porque mientras se está refiriendo a un tema claramente, se trataría otro asunto completamente diferente.

Tenemos que concluir, por tanto, que el término «ser» se refiere generalmente a lo diferenciado con nombres y formas, mientras que el término «no-ser», significa la misma sustancia anterior a su diferenciación. Por lo que el Absoluto es en un sentido derivado «no-ser», es decir, anterior al origen del universo. Debe aplicarse la misma interpretación al pasaje: «En el principio eso era no-existente. Se hizo existente. Se manifestó» (Ch. Up. III, 19,1). Aquí es evidente que el «no-ser» no significa la no-existencia absoluta en el pasaje anterior. Y en el texto: «Respecto a esto, algunos dicen que el universo era no-existente antes de la creación» (Ch. Up. VI, 2, 1). El referirse a la opinión de «algunos» no significa que la doctrina a que se refiere (según la cual el universo era inexistente originariamente) se presenta en otro lugar de las *Upanisad*. Esta opción sería posible en cuanto a la acción pero no en cuanto a la sustancia. Por lo tanto, este pasaje hay que verlo como un rechazo de la doctrina de la absoluta inexistencia (origen del universo), que algunos maestros poco inteligentes presentaron. El rechazo se hace con el propósito de reforzar la idea de que este universo ha surgido de lo que es (del Ser).

El pasaje: «Entonces ese universo estaba inmanifestado» (Br. Up. I, 4, 7) no afirma, de ninguna manera, que la manifestación tuvo lugar sin un ordenador. En el texto: «Él entró allí en esos cuerpos hasta la misma punta de los dedos» (*ibid.*), si supusiéramos que la manifestación tuvo lugar sin ningún ordenador, ¿a quién se podría referir el pronombre Él en este texto que evidentemente está relacionado con algo iniciado antes? Y las escrituras afirman que el Ser, después de haber entrado en el cuerpo, es conciencia: «Cuando Aquello ve se le llama ojos, cuando Aquello oye, oídos, y cuando Aquello piensa, mente» (*ibid.*). Las *Upanisad* hablan de la conciencia que ha entrado (en la manifestación).

Debemos aceptar que el universo en el principio de la creación, se ha manifestado lo mismo que en el momento presente vemos que se manifiesta, en nombres y formas, es decir, bajo la dirección de un Creador inteligente. Porque no podemos hacer conjeturas opuestas a lo que ahora se observa realmente. Otro pasaje de las escrituras afirma también que la manifestación del universo tuvo lugar bajo la vigilancia de un Creador: «Que me manifieste con nombre y forma, entrando con mi mismo Ser en estos seres» (Ch. Up. VI, 3, 2). La expresión transitiva «él se manifestó», «llegó a ser manifestación» debe mostrarnos la facilidad con la que el sujeto, es decir, Dios, efectuó esa manifestación. Se dice por analogía que el campo de maíz se siega, es decir, que se hace con la mayor facilidad, aunque estén los segadores necesarios para hacer el trabajo. Además tenemos que ver que se trata de un sujeto que está implicado en la acción, como en la frase: «El pueblo está próximo» donde el sujeto pide un complemento.

EL CREADOR DEL SOL, LA LUNA, ES EL ABSOLUTO

Sūtra 16. *El que ha hecho todo esto es el Absoluto porque su obra se refiere al universo.*

En el *Kaushitakī Upanisad*, en el diálogo entre Bālāki y Ajātaśatru, se lee: «Bālāki, Aquel que es el creador de estos seres, Aquel a quien esta obra pertenece, es el único que debe conocerse» (IV, 19). Surge una duda a partir de aquí. ¿Lo que se presenta como único objeto de conocimiento es el ser individual, la energía vital o el Ser supremo?

El oponente sostiene que el texto se refiere a la energía vital. Porque la frase: «a quien esta obra pertenece» señala la acción de un movimiento y esta actividad depende de la energía vital. En segundo lugar, nos encontramos con la palabra «energía» en un pasaje complementario: «Luego se hace uno sólo con la energía vital» (*prāna*) (Kau. Up. IV, 20). Y se sabe muy bien que esa palabra tiene ese significado. En tercer lugar la energía vital es la que crea todos los seres, es el espíritu del sol, el espíritu de la luna, etc., que en la parte precedente al diálogo de Bālāki. El sol y las otras divinidades sabemos son meras diferenciaciones de la energía vital por otro pasaje: «¿Quién es ese Dios único en quien todas las demás divinidades están contenidas? La energía vital (*prāna*) y lo llaman, Aquello, lo trascendente» (Br. Up. III, 9, 9).

Además, continúa el oponente, el pasaje que discutimos, describe al ser individual como el objeto del conocimiento. Porque también se puede decir del ser individual «ésta es su obra», si comprendemos por «esta» todas las acciones meritorias y no meritorias. Incluso el ser individual en cuanto experimentador puede verse como el creador de los seres en cuanto instrumentos de ese experimentar. Además el pasaje complementario contiene una señal que hace suponer sea el ser individual. Ajātaśatru, para instruir a Bālāki sobre el «creador de los seres» que se ha indicado como objeto de conocimiento, llama a la persona dormida con varios nombres y persuade a Bālāki para que dormido no escuche sus gritos. Y dice que la energía vital no es la que experimenta. Luego lo despierta con un golpe de bastón. De esa forma le hace comprender que el ser capaz de experimentar es el ser individual, diferente de la energía vital. Otro pasaje contiene también un signo por el que se deduce que es el ser individual: «Como el amo alimenta a los suyos y éstos le sirven, así el Ser consciente vive de los seres y los seres viven de Él» (Kau. Up. IV, 19). Y como el ser individual es el soporte de la energía vital, se le puede llamar con el mismo nombre.

Concluimos entonces que el pasaje que discutimos se refiere al ser individual o a la energía vital pero no a Dios, pues no hay nada que nos haga suponer esto.

El vedantín responde a esto así: No puede ser sino Dios el autor de los seres, si tenemos en cuenta la fuerza de la parte introductoria de la sección. Bālāki empieza el diálogo con Ajātaśatru proponiéndole: «¿Quieres que te hable del Absoluto?» A partir de ahí nombra algunos que residen en el sol, en la luna, que participan en la visión del Absoluto manifestado, y al final se queda en silencio. Ajātaśatru le dice: «En vano me presentas un reto, diciéndome ¿quieres que te hable del Absoluto?» Y propone al creador de todos esos seres como un nuevo objeto de conocimiento. Si ese creador fuera también simplemente un ser que participara del Absoluto manifestado (*Brahmā*), la introducción que habla del Absoluto sería inútil. De ahí se deduce que se refiere al Ser superior. Además, nadie más que el Ser superior puede crear todos esos seres, ya que él es el único independiente de todos. Además la frase: «A quien pertenece la obra», no se refiere ni a la acción de moverse, ni tampoco a los actos meritorios o no, pues ninguno de los dos son el tema del pasaje, ni tampoco se han nombrado previamente. Tampoco el término «obra» se refiere a esos seres, ya que se mencionan por separado al final en la cláusula «Aquel que es el Creador de esos seres». Y por otra parte el género neutro y el número singular de la palabra «obra» contradice aquella suposición. El término «obra» tampoco se refiere a la actividad de las personas ni al resultado de esa actividad, ya que los dos están ya implicados al mencionar el sujeto (en la frase: «El que es el Creador»). No queda otra alternativa entonces sino darle al pronombre «ésta» (en «a quien

pertenece la obra») el significado de mundo sensorial. Y comprender este mismo mundo como lo creado, la obra.

El oponente dice que de hecho tampoco el mundo es el tema previo de discusión, porque antes no se ha mencionado.

El vedantín dice: Como tampoco se ha mencionado ninguna característica concluiremos que el término «obra» hay que entenderlo en un sentido general. Así significará lo que primero viene a la mente, es decir, todo lo que existe en general. Teniendo en cuenta que los espíritus del sol, la luna, etc., constituyen una parte del mundo, y se han mencionado antes, podemos concluir que el pasaje en cuestión se ocupa del mundo en general.

La disyunción (en «o Él de quien») tiene la intención de excluir la idea de una creación limitada y tiene que interpretarse como sigue: «Aquel que es el Creador de esos seres que forman una parte del mundo» o más bien se elimina esta limitación: «Aquel de quien el mundo entero sin excepción, es su obra». La mención de los seres como creador tiene el propósito de mostrar que esos seres que Bālāki dijo eran el Absoluto, no lo son. Por tanto, el pasaje muestra un doble aspecto: presenta al Creador del mundo, primero como creador de una parte especial del mundo y, más adelante, como creador del resto. Es una manera de hablar análoga a otras habituales como: «Debe darse alimento a los peregrinos y luego a los brahmanes». Además hay que tener en cuenta que en todos los textos upanisádicos se afirma que el Creador del mundo es el Ser supremo.

Sūtra 17. *Si se dijera que por las características del ser individual y de la energía vital (el Ser supremo no es el que menciona el texto) (responderíamos) que esto ya se ha explicado.*

Todavía falta por rechazar, dice el oponente, la objeción de las características por las que se deduce que el ser individual y la energía vital son las entidades a las que se refiere el pasaje y no al Ser supremo.

Y el vedantín dice aquí: Señalamos que la objeción ya ha quedado eliminada en I, 1, 31. Se demostró allí que una interpretación parecida a la que aquí presenta el oponente originaría una meditación de tres tipos: una con el Absoluto como objeto de meditación, otra dirigida al ser individual y una tercera relacionada con la energía vital. En nuestro caso, se llegaría al mismo resultado, y eso sería inaceptable como hemos deducido, tanto por las palabras introductorias como por las que concluyen que el pasaje que discutimos se refiere al Absoluto. Respecto a la frase introductoria ya se ha probado. Deducimos que el pasaje que concluye también se refiere al Absoluto por haberse manifestado en una recompensa excepcionalmente elevada: «Aquel que conoce esto, aleja todo mal y se distingue entre todos los seres, obteniendo la soberanía y la independencia» (Kau. Up. IV, 20).

Surge una objeción: Si esto es así, el sentido del pasaje que tratamos ya se aclaró por anticipado cuando se discutió el pasaje del diálogo de Pratardarna (B. S. I, 1, 31).

Responde el vedantín: Eso no es así. El sentido de nuestro pasaje no se ha aclarado, pues en el I, 1, 31, no se ha probado que la frase «O Aquel del que esto es la obra» se refiere al Absoluto. En relación con el pasaje presente surge una vez más la duda de si no se referirá al ser individual. La energía vital aparece con el sentido del Absoluto y lo mismo sucede en el pasaje: «La mente se serena en la energía vital (*prāna*)» (Ch. Up. VI, 8, 2). Los indicios que hacen deducir que es el ser individual, teniendo en cuenta la frase introductoria y la del final, deben ser explicados, para evitar cualquier discrepancia.

Sūtra 18. *Pero Jaimini (piensa que la referencia al ser individual en el texto) tiene otro propósito por la pregunta y la respuesta. Por eso algunos*[6] *lo mencionan.*

Según la opinión del maestro Jaimini, no se necesita discutir para saber si el pasaje trata del ser individual o del Ser supremo. Porque la referencia al ser individual se hace con un propósito diferente, es decir, conduce a dar a conocer el Absoluto. Fundamenta su opinión en una pregunta y su respuesta, encontrada en el texto. Después que Ajātaśatru ha enseñado a Bālāki al despertar a la persona dormida, que el ser es diferente de la energía vital, le hace la siguiente pregunta: «Bālāki: ¿Dónde ha dormido esta persona?, ¿dónde estaba?, ¿de dónde volvió?». Esta pregunta claramente se refiere a algo distinto del ser individual. Y responde: «Cuando una persona duerme sin sueños se hace uno con esa energía vital» y «De ese Ser fluyen todas las energías y cada una se dirige a su sitio. De las energías surgen las divinidades y de ellas los objetos sensoriales» (Kau. Up. IV, 19).

La conclusión de las *Upanisad* es que en el momento del sueño profundo el ser se hace uno con el Absoluto y de ese Ser superior surge todo el universo, incluida la energía vital y todo lo demás. La escritura presenta como objeto de conocimiento Aquello en que tiene lugar el sueño profundo del ser, Aquello que se caracteriza por la ausencia de conoci-

6. Los filósofos vājasaneyins.

mientos[7] y ausencia de toda perturbación. Ésa es la verdadera naturaleza del Ser, la libertad de los conocimientos que crean las limitaciones añadidas. Ese estado del que se viene al despertar entendemos que es el Ser supremo.

Los seguidores de una revisión de las escrituras, los vājasaneyins, en este contexto del diálogo de Bālāki y Ajātaśatru, mencionan claramente el ser individual, con el término *vijñānamāyā* (identificado con el intelecto) y muestran la diferencia entre el y el Ser supremo, con la pregunta: «¿Dónde está ese ser identificado con el intelecto?, ¿dónde va? y ¿a dónde vuelve?» (Br. Up. 1, 16). Y en la respuesta se afirma: «en el espacio (el Ser) que está en el corazón» (Br, Up. II, 1, 17). La palabra «espacio» se refiere al Ser supremo como en: «El pequeño Espacio que está dentro de él» (Ch. Up. VIII, 1, 1). Más adelante el *Brihadāranyaka* menciona la emanación del ser condicionado, a partir de otra entidad. Dice: «Todos estos seres emanan» (Br. Up. II, 1, 20). El Ser supremo es la causa de todo.

La enseñanza acerca de una entidad distinta de la energía vital que se da a partir del despertar de la persona que duerme, es una razón adicional para negar que en el pasaje se trata de la energía vital.

EL SER DEL QUE HAY QUE SER CONSCIENTE ES EL ABSOLUTO

Sūtra 19. *(El Ser del que se debe tomar conciencia, oír hablar de Él, reflexionar sobre Él y meditar en Él, es el Absoluto) por la relación del significado de los pasajes.*

Leemos en el *Brihadāranyaka Upanisad*: «No es por amor al esposo que se ama al esposo, sino por amor al ser. No es por las otras cosas por lo que amas todas las cosas, sino por el amor al Ser». Por eso, Maitrayi, se debe tomar conciencia del Ser, oír, hablar de Él, reflexionar sobre Él. Y tomando conciencia de Él, oyendo hablar de Él, reflexionando sobre Él, conociéndolo, todo se conoce» (Br. Up. II, 4, 5 y IV, 5, 6). Aparece aquí la duda: Lo que se presenta como objeto para tomar conciencia, oír, etc., ¿es el ser consciente individual o el Ser supremo?

¿De dónde surge esta duda? Porque por un lado, al mencionar las cosas que se aman como el esposo, se muestra al ser como experimentador por lo que parece que el texto se refiere al ser individual. Y, por otro

7. El sueño sin ensueños no es un vacío de conciencia, la conciencia permanece en su verdadera naturaleza no-dual. No tiene conocimientos. Las limitaciones que se añaden después a esa conciencia parten de la primera dualidad, sujeto que conoce y objeto conocido que aparece en el estado de vigilia o en los sueños.

lado, el afirmar que por el conocimiento del ser todo se conoce señala al Ser supremo.

El oponente dice que el pasaje se refiere al ser individual por la fuerza de la afirmación inicial. El texto manifiesta al principio que todos los objetos de felicidad que encontramos en este mundo, como el esposo, la esposa, la riqueza, reciben su valor del ser. Y por eso nos hace comprender que el experimentador, es decir, el ser individual, es el ser. Si enseguida se refiere al ser como lo que hay que concienciar, oír, etc., ¿a qué otro ser se puede referir sino al ser individual? También en el pasaje posterior: «Así ese gran Ser eterno, ilimitado, pura conciencia, surge de esos elementos, y se disuelve en ellos. Y cuando Él se separa, después de la muerte, no hay ya conocimiento» (Br. Up. IV, 12). Se ve que aquí se trata del ser cognositivo, el ser individual. Y en la conclusión del pasaje cuando dice: «¿Cómo, querida, podría conocerse al conocedor?» (Br. Up. IV, 14) se muestra que mediante el término «conocedor» se refiere al sujeto, al ser individual. Al decir que conociendo al ser todo se conoce, no se debe interpretar en sentido literal, sino en el sentido del conocimiento de los objetos de experimentación a través del sujeto que experimenta.

El vedantín responde así: Ésta es una enseñanza sobre el Ser supremo. ¿Por qué? Por el sentido que tiene toda sección. Si consideráramos los diferentes pasajes en conexión, encontramos que todos se refieren al Ser supremo. Después de que Maitreyī haya escuchado de Yājñavalka que no hay esperanza de inmortalidad con la riqueza, expresa su deseo de inmortalidad en las palabras: «¿Qué puedo hacer yo con algo que no me hace inmortal? Háblame de aquello que sólo tú conoces» (Br. Up. II, 4, 3). Entonces Yajñavalkya le explica el conocimiento del Ser. Y los textos upanisádicos y la tradición declaran que no hay inmortalidad en ninguna cosa sino en el Ser. Cuando se afirma que por el conocimiento del Ser todo se conoce, hay que entenderlo literalmente, tratándose de la causa suprema. Tomarla en otro sentido no puede admitirse por la explicación que se da a ese pasaje en el texto siguiente: «Al que busca la clase de *brāhmana* en todo menos en el Ser, esta clase lo abandona» (Br. Up. II, 4, 6 y IV, 5, 7). Quiere decir esto que aquel que percibe el universo, con la clase *brāhmana*, *ksatriya* y demás, como si existiera independientemente del Ser, está fuera de esa realidad de la que tiene una visión errónea. Tras repudiar la visión dualista, las *Upanisad* presentan la no-diferenciación de las cosas a partir del Absoluto, diciendo: «Y todo esto es el Ser» (Br. Up. II, 4, 6 y IV, 5, 7). Se explica la no-diferencia con el ejemplo del tambor y demás en Br. Up. II, 4, 7 y 9 y Br. Up. IV, 5, 8-10. Y se afirma que el Ser del que ha hablado es la causa del universo de nombres, formas y acciones: «Aquello es como la respiración de esa Realidad infinita» (Br. Up. IV, 5, 11). La *Upanisad*

muestra otra vez a Aquel que es el Ser supremo. Y nos lleva a la misma conclusión que en el párrafo que trata de la manifestación de todas las cosas, el Ser es la Causa de todo, los objetos sensoriales, los sentidos y la mente. Es una masa de pura conciencia y en Él no hay interior y exterior (Br. Up. IV, 5, 13).

De todo esto deducimos que el texto muestra como objeto de conocimiento el Ser supremo. Y en cuanto a la objeción del oponente interpretando que el objeto de conocimiento y amor, que enseñan el pasaje, es el ser individual, la refutamos con el *sūtra* siguiente:

Sūtra 20. *El hecho de presentarse el ser individual como objeto de conocimiento, es un signo indicativo que prueba la realización de la declaración según piensa Āśmarathya.*

Que el texto muestre como objeto de conocimiento al Ser y que se refiera a él como lo que se ama, indica la realización de la promesa hecha en los pasajes: «Cuando se conoce al Ser todo se conoce» y «Todo esto es el Ser». Porque si el ser individual fuera diferente del Ser, el conocimiento de este último no implicaría el conocimiento del primero. Entonces la promesa de conocer todo no se realizaría. De ahí que la afirmación inicial muestre al ser individual y el Ser supremo como no diferentes con el propósito de cumplir la promesa hecha. Ésta es la opinión del maestro Āśmarathya.

Sūtra 21. *La manifestación inicial identifica al ser individual con el Absoluto, porque ese estado de identidad aparece en el ser al dejar el cuerpo. Así piensa Audulomi.*

El ser individual, que está manchado a causa de los diferentes agregados del cuerpo, los sentidos, la mente y el intelecto, llega a estar sereno y puro por la comprensión de la verdad y la meditación, y de esa manera puede ser uno con el Ser en el momento de dejar el cuerpo. Por eso el texto upanisádico dice: «Ese ser sereno, al salir de su cuerpo contempla la luz suprema, aparece en su propia naturaleza» (Ch. Up. VIII, 12, 3). Las escrituras dicen en otro lugar mediante el símil de los ríos, que el nombre y la forma están en el ser individual: «Como los ríos que fluyen y acaban disolviéndose en el mar al perder su nombre y forma, el sabio, liberado también de forma y nombre, se funde en el Ser divino más elevado que lo más elevado» (Mu. Up. III, 2, 8). Teniendo en cuenta el paralelismo entre la ilustración y la cosa ilustrada, el significado del ver-

so es éste: lo mismo que en el mundo, los ríos se acercan al mar, perdiendo los nombres y formas que les pertenecían, así el ser individual acercándose al Ser pierde el nombre y la forma que tenía.

Sūtra 22. *Se ha hecho la afirmación inicial porque el Ser supremo existe como ser individual, según opinión de Kāśakritsna.*

El maestro Kāśakrtsna piensa que se puede hacer la afirmación inicial sobre la no diferencia entre el Ser supremo y el ser individual, porque el Ser supremo existe en la condición del ser individual. El Ser aparece como ser individual, como se ve en el texto *brāhmana*: «Que me manifieste con nombre y forma penetrando con mi mismo Ser en estos seres» (Ch. Up. VI, 3, 2). Y en otros pasajes hay versos que dicen lo mismo como: «El ser omnisciente, después de haber creado todas las formas se estableció en ellas y les dio nombres» (Tai. Ā. III, 12, 7). Cuando hablan de la creación, de la luz, las *Upanisad* no mencionan por separado la creación del ser individual, que sería el único caso en el que se podría pensar que el ser era diferente del Ser supremo. Por eso no debemos considerarle como un producto del Ser, diferente a Él mismo.

El punto de vista del maestro Kāśakritsna es que Dios mismo aparece como ser individual sin ninguna modificación. Āśnarathya, aunque admite la no-diferencia del ser individual como el Ser supremo, sin embargo insinúa con la expresión cierta relación de causa y efecto entre el Ser y el ser individual. De acuerdo con Audulomi, la diferencia y la no-diferencia se discierne claramente según los distintos estados del ser (en esclavitud o en libertad).

De estas tres opiniones deducimos que la mantenida por Kāśakritsna concuerda con la doctrina de las *Upanisad*, porque está de acuerdo con lo que los textos enseñan, como «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 7). En su opinión la inmortalidad sólo debe verse como resultado del conocimiento del Ser. Sería imposible mantener esta opinión si el ser fuera una modificación del Ser, y como tal estuviera sujeto a perder su existencia fundiéndose en la sustancia causal. Por la misma razón, nombre y forma no pueden estar en el ser (como se ha intentado probar anteriormente en la metáfora de los ríos), sino que están en las limitaciones agregadas y se le asignan sólo en sentido figurado.

Por eso el origen del ser individual del que las *Upanisad* hablan como análogo al surgir de las llamas del fuego, tiene que referirse a las limitaciones agregadas del ser. Además los tres últimos *sūtras* hay que interpretarlos como complemento a la respuesta de la segunda objeción

del oponente. Es decir, que el pasaje: «De los elementos en la forma del ser individual» (Br. Up. II, 4, 12) presenta al ser individual como objeto que debe ser consciente de la realidad. Porque afirma que el Ser del que hay que ser consciente, surge de los elementos. Āśmarathya piensa que hay indicios del cumplimiento de la promesa.

La promesa se hace en los dos pasajes: «Cuando el Ser se conoce, se conoce todo» y «Todo esto es el Ser». Se prueba que el Ser es todo, al afirmar que todo el mundo nombres, formas y obras, surge de un ser y se funde en un ser. Y al demostrar esto con ayuda de metáforas como la del tambor, se demuestra que causa y efecto no son diferentes. El cumplimiento de la promesa se indica finalmente en el texto que afirma que aquel Ser surge en la forma de ser individual a partir de esos elementos. Así piensa el maestro Āśmarathya. Porque si el ser y el Ser supremo no son diferentes, la promesa de conocer todo con el conocimiento de uno puede cumplirse. Y Audulomi piensa que el estado de identidad aparece cuando el ser abandona el cuerpo. La identidad entre él y el Ser Supremo es posible porque el ser, después de haberse purificado por la comprensión de la verdad y la meditación, al dejar el cuerpo, puede llegar a ser uno con Él. Kāśakritsna opina que (esto es así) «porque existe (el Ser) en forma de ser individual». Como el Ser supremo aparece como un ser individual, la afirmación de la no-diferencia entre ambos tiene una base correcta.

El oponente plantea aquí una objeción: El pasaje: «El Ser surge de estos elementos y se disuelve en ellos. Cuando él se va, ya no hay más conciencia» (Br. Up. II, 4, 12) insinúa la desaparición del ser individual pero no su identidad con el Ser.

No existe esa dificultad, *dice el vedantín*, porque el pasaje sólo quiere decir que cuando él deja el cuerpo, todos los conocimientos específicos desaparecen, pero no que el ser quede destruido. Y cuando se presenta una objeción en el mismo pasaje: «Señor, me has confundido al decir que después de la muerte no hay conocimiento» (II, 4, 13), la misma *Upanisad* muestra que no es ese el sentido, que no significa que el ser quede aniquilado: «No dije nada que pueda producir confusión. Ese Ser es inmutable e indestructible» (Br. Up. IV, 5, 14). Esto quiere decir que el ser individual es realmente eterno, sin cambios, una masa homogénea de conciencia. Por eso no puede haber posibilidad de aniquilación. Pero mediante la comprensión del verdadero conocimiento, el ser se separa de los elementos y de los órganos sensoriales que son producto de la ignorancia. Cuando la conexión se ha disuelto, el conocimiento específico que dependía de ella, ya no tiene lugar y es entonces cuando se puede decir: «Cuando él se ha ido ya no hay conciencia (de ese conocimiento particular, a través de los sentidos)».

El tercer argumento del oponente, es que la palabra «conocedor» del pasaje que termina: «¿Cómo conocería al conocedor»?, implica un actor y por lo tanto se refiere al ser individual como objeto de meditación. Este argumento también debe rechazarse según Kāśakritsna. Además el texto, enumera todas las clases de conocimiento particular que pertenecen a la ignorancia, en el pasaje: «Porque donde parece que hay dualidad, ahí uno ve al otro» (Br. Up. IV, 5, 15) y en los siguientes: «Si el Ser es todo esto». «Pero, si para el que conoce el Absoluto, todas las cosas son el Ser, ¿qué puede verse y a través de qué?» (*ibid.*). Se afirma aquí que en el verdadero conocimiento[8], todo conocimiento particular como ver, oír, está ausente. Y para eliminar la duda de si en ausencia de objetos el conocedor podría conocerse, continúa: «Como, Maitreyi, conocería al conocedor?». Evidentemente el último pasaje prueba la ausencia de conocimiento particular; tenemos que concluir que la palabra «conocedor» (*vijñāna*) se usa aquí para referirse a ese ser que es pura conciencia, es decir, al Ser. Este punto de vista de Kāśakritsna, está de acuerdo con las escrituras, como hemos demostrado antes.

Por esto todos los que siguen la filosofía de las *Upanisad* deben admitir que la diferencia entre el ser individual y el Ser supremo está creada por los conocimientos añadidos como el cuerpo producidos por el nombre y la forma tal como se presentan por la ignorancia. Este punto de vista está confirmado por las *Upanisad* en textos como: «En el principio todo esto no era más que el Ser, uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1), «Todo esto no es sino el Absoluto» (Mu. Up. II, 2, 11), «y todo esto es el Ser» (Br. Up. II, 4, 6), «No hay más testigo que Él» (Br. Up. III, 7, 23). También confirma esto la tradición en textos como: «... Todo esto es Vāsudeva»[9] (B. Gītā, VII, 9), «Conóceme, Bharata, como el testigo individual en todos los cuerpos» (*ibid.* XIII, 2), «Dios está igual en todas las criaturas» (*ibid.* XIII, 27).

Llegan a esta misma conclusión los pasajes que niegan toda diferencia, como: «Mientras el que adora a un dios pensando: «Yo soy uno y él es otro», no ha comprendido. Es como un animal para los dioses» (Br. Up. I, 4, 10). «De muerte en muerte va quien ve alguna diferencia (Br. Up. IV, 4, 18). Y a través de los pasajes que siendo negativos se transforman en positivos al hablar del Ser, como por ejemplo: «Este grano, no-

8. Conocimiento es un término filosófico de esta tradición vedanta que difiere en sentido del habitual. Es sinónimo casi siempre de Conciencia. Cuando se trata de Conciencia pura se traduce aquí por conocimiento verdadero, conocimiento del Ser, del Absoluto. Como el Ser o el Absoluto no son objetos, no es conciencia de algo. La percepción de algo se traduce aquí por conocimiento particular para evitar confusiones.

9. Vāsudeva es el nombre que se da a Krishna. Y como Krishna es la personificación en la tradición religiosa del Ser absoluto, esta cita quiere decir «todo esto es el Ser».

nacido, sin-deterioro, inmortal, sin miedo, verdaderamente es el Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 25).

Además si la afirmación de una identidad universal no fuera cierta, los que desean la liberación no podrían adquirir ese conocimiento innegable. Y no podrían afirmar su convicción. Pero el conocimiento del Ser se afirma como algo evidente, culminación de todo anhelo. Las escrituras hablan de «Aquellos que por el conocimiento védico han llegado a una total convicción» (Mu. Up. III, 2, 6). Y también los textos siguientes: «¿Qué ilusión, qué sufrimiento puede haber para aquel ser humano en quien todos los seres son el Ser porque ve la unidad?» (Īśa. Up. 7). También la tradición muestra la mente de aquel que está firmemente establecido en el Ser, en B. Gītā II, 55-72.

Cuando la iluminación produce la unidad entre el Ser supremo y el testigo del cuerpo, los términos «testigo del cuerpo» como diferentes del «ser» y «el supremo Ser», no tienen sentido. Y el Ser es uno, aunque se habla de Él con muchos y diferentes nombres. El pasaje: «Aquel que conoce al Absoluto que es la verdad, el conocimiento infinito, escondido en la gruta de la mente» (Tai. Up. II, 1), no se refiere a alguna gruta, diferente de la morada del ser individual. Sabemos que nadie sino el Absoluto, está escondido en la gruta, como se lee en: «Habiéndolo creado, entró allí» (Tai. Up. II, 6). Según esto, sólo el Creador entró en los seres creados.

Los que insisten en que el ser individual y el Ser superior son diferentes se oponen al verdadero sentido de los textos upanisádicos y cierran la posibilidad de la perfecta comprensión que conduce a la liberación. Imaginan que la liberación es un efecto de algo, y por tanto impermanente, y si a la vez la consideran eterna hay un conflicto lógicamente.

EL ABSOLUTO, CAUSA MATERIAL DEL UNIVERSO

Sūtra 23. *(El Absoluto es) también la causa material ya que no contradice las proposiciones y los ejemplos ilustrativos (en las Upanisad).*

Se ha dicho que hay que investigar acerca del Absoluto como deber religioso, porque es causa de felicidad e incluso es la causa de la total plenitud. Y se le ha definido como el origen de este mundo, su mantenimiento y disolución. Esta definición comprende la causalidad eficiente y la relación de causa material, en el mismo sentido en que la tierra o el oro son las causas de las vasijas o de los collares. O también de la causa eficiente,

como lo es el alfarero o el joyero, respecto a las otras causas. Surge aquí la duda de cuál de las dos causas es el Absoluto.

El oponente sostiene que sólo es la causa operativa del universo, porque las escrituras afirman que su energía creativa fue precedida por la reflexión. Veamos por ejemplo: «Él reflexionó» y «creó la energía» (Pr. Up. VI, 3 y 4). Y la observación muestra que sólo la acción de las causas operativas, como la del alfarero, está precedida por la reflexión. Y además la realización de alguna actividad es el resultado de la concurrencia de varios factores. Por tanto, es lógico que veamos al primer creador (como la primera causa). El que se le conozca como Dios es otra razón para afirmar esto, pues los señores y los reyes, la muerte, etc. son considerados sólo como causas operativas. Además es más adecuado comprenderlo como causa eficiente únicamente, como Dios del universo, ya que éste es un producto, un compuesto inconsciente e impuro y puede ser la causa material. Porque causa y efecto deben ser similares. El Absoluto, sin embargo, no se parece al universo en naturaleza, como se ve en los textos: «Es sin división, sin movimiento, sin mancha, sin inquietud, y libre de la inercia (*tamas*)» (Śv. Up. VI, 19). De ahí que no nos quede otra alternativa sino admitir que además del Absoluto, existe una causa material del mundo, impura, tal como se sabe por la tradición. Y debemos limitar la causalidad del Absoluto a la operativa.

El vedantín dice que su respuesta a esta posición es la siguiente: El Absoluto debe ser admitido como causa material a la vez que eficiente. No es sólo causa eficiente. ¿Por qué? Por la proposición (de la *Upanisad*) y la ilustración. La proposición es: «¿Has pedido alguna vez que se te enseñara Aquello por lo que lo inaudible llega a oírse, lo impensable llega a pensarse y lo incognoscible llega a conocerse?» (Ch. Up. VI, 1, 2). Ese pasaje insinúa que al conocer una causa, todo lo demás, aunque fuera antes desconocido, llega a conocerse. El conocimiento total es posible al conocer la causa material, ya que el efecto no es diferente de la causa material. Por otro lado, los efectos son diferentes de sus causas operativas, pues sabemos por la experiencia habitual que el arquitecto es diferente de la casa que construye.

El ejemplo que ilustra esto (al que se refiere el *sūtra*) describe la causa material como: «Igual que con un ladrillo de tierra todo lo que está hecho de tierra se conoce, porque lo único verdadero es la tierra y todas las transformaciones son sólo nombres y formas que denotan su origen» (Ch. Up. VI, 1, 4). El texto añade algunos ejemplos más de la misma naturaleza: «Igual que todas las variantes de oro, se conocen, conociendo una pieza de oro», «todas las cosas hechas con hierro se conocen cuando se conocen unas tijeras» (Ch. Up. VI, 1, 5-6).

En otros lugares se hacen también afirmaciones que proponen algo:

«¿Qué es Aquello que al conocerlo se conoce todo lo demás?» (Mu. Up. I, 1, 3). Y otro ejemplo ilustrativo se da en la misma *Upanisad*: «Como las plantas crecen en la tierra» (Mu. Up. I, 1, 7). Y la proposición: «Tomando conciencia de Él, oyendo hablar de Él, reflexionando sobre Él, conociéndole, todo se conoce» (Br. Up. IV, 5, 6). Y la ilustración de esta proposición es: «Como al tocar un tambor, no se pueden distinguir sus diferentes notas en particular, y sin embargo están todas incluidas en el sonido del tambor o en general en el sonido producido por diferentes golpes» (Br. Up. IV, 5, 8).

En cada *Upanisad* hay proposiciones e ilustraciones que deben entenderse como pruebas en uno y otro grado de que el Absoluto es también la causa material del mundo. La frase «Aquello por lo que (*yatah*) estos seres han nacido» que aparece en el texto: «Aquello de donde estos seres surgen» (Tai. Up. III, 1), hay que entender que indica la causa material, la sustancia básica: «La sustancia básica de algo que es nacido, se usa en caso ablativo» (Pā. Sū. I, 4, 30).

Tenemos que concluir que el Absoluto es al mismo tiempo la causa operativa del universo, pues no hay otro ser que todo lo ordene. Y verdaderamente igual que las sustancias básicas como la tierra, el oro, etc., actúan bajo el control de los artífices, el alfarero, el joyero, u otros, el Absoluto, incluso en cuanto a su sustancia básica, no depende de otro ordenador. Por eso se pone énfasis en el hecho de que antes de la creación todo esto no era sino el «uno sin segundo». Y hay que comprender que la ausencia de algún otro principio ordenador de la causa material se puede determinar según dice el *sūtra*, es decir, de acuerdo con los textos que proponen algo y a los que ilustran eso con ejemplos.

Si se admitiera un principio ordenador diferente de la causa material, se vería que no es posible conocer todo a través de una cosa y entonces las afirmaciones que proponen algo (en las *Upanisad*) y las que los ilustran estarían en contradicción. El Ser es por tanto, la causa operativa, porque no hay otro principio ordenador. También la causa material, porque no hay otra sustancia por la que se pueda originar el mundo.

¿Qué otra razón puede mostrarse de que el Ser es la causa material a la vez que la eficiente?

Sūtra 24. *Y teniendo en cuenta la enseñanza sobre la voluntad de crear.*

La enseñanza acerca de esa voluntad de crear nos hace entender el Ser como causa eficiente y causa material: «Él deseó: que yo sea muchos, que nazca» (Tai. Up. 5, 2) y «Aquello reflexionó: que llegue a ser muchos, que nazca» (Ch. Up. VI, 2, 3). En estos textos se muestra que el Ser

es el actor, por su acción independiente que procede de la reflexión. Y se muestra también que el Ser es la causa material por la voluntad de ser muchos: «Que sea yo muchos» que se refiere al mismo Ser.

Sūtra 25. *Y porque ambas (la creación y la disolución del universo) tienen como causa directa al Absoluto.*

Este *sūtra* completa otro argumento que demuestra que el Absoluto es la causa material. El Absoluto es la causa material porque se ha hablado directamente en los textos de que el origen y la disolución del mundo tienen su causa directa en el Absoluto: «Todos estos seres han surgido del espacio únicamente y vuelven al espacio» (Ch. Up. I, 9, 1). Se reconoce que cuando una cosa surge de otra y vuelve a ella, ésa es su causa material. Por lo tanto, la tierra es la causa material del arroz, la cebada, etc. La palabra «directamente» (en el *sūtra*) quiere decir que no hay otra causa material, sino que todo esto surge únicamente del espacio (es decir del Absoluto). La observación muestra que los efectos no se reabsorben nada más que en sus causas materiales.

Sūtra 26. *El Absoluto es la causa material porque (dicen las Upanisad que) el mismo creó (el universo) cambiando de forma.*

El Absoluto es la causa material porque las escrituras en el pasaje: «Aquello creó por sí mismo a sí mismo» (Tai. Up. II, 7) presentan al Ser como el sujeto que hace la acción y como el objeto realizado.

Pero, ¿cómo, *interviene el oponente*, puede el Ser existiendo antes de la acción como agente, a la vez ser el efecto de la acción?

Respondemos, *dice el vedantín,* que es por el cambio, por la transformación. El Ser aun siendo anterior a la acción, siendo existencia total, se transforma a sí mismo en algo particular, en un efecto. Así vemos que sustancias que son causa material, como la arcilla, al experimentar el proceso de transformación se hacen productos. El término «sí mismo» en el pasaje señalado indica la ausencia de cualquier otra causa operativa que no sea el Ser. El término *parnāmāt* (por sí mismo) puede considerarse que forma un *sūtra* el mismo por separado y que tendría este sentido: «El Absoluto es la causa material del mundo porque las modificaciones de Él mismo en las cosas creadas se mencionan en las *Upanisad* con el mismo caso gramatical en: «Llegó a ser (los elementos) groseros (tierra, agua, fuego) y los sutiles (aire, espacio), etc.» (Tai. Up. II, 3).

Sūtra 27. *Y porque al Absoluto se le llama la fuente (la causa originaria).*

Es la causa material el Absoluto porque en los textos upanisádicos se habla de Él como la fuente (el origen). Veamos el siguiente texto: «El Creador, el Ser que tiene su origen en el Absoluto» (Mu. Up. I, 1, 3) y «la fuente originaria de todos los seres que el sabio percibe» (*ibid.*). La palabra *yoni* tiene el significado de causa material como en: «La tierra es el *yoni* (la fuente originaria) de las plantas y los árboles». El órgano femenino (llamado *yoni*) es la causa material por sus constituyentes. Algunas veces se usa este término en el sentido de «lugar» como en «Indra, tengo un *yoni*, para que te asientes en él» (R. V, I, 104, 1). Pero en el texto que tratamos significa «origen» como se ve en un pasaje complementario: «Como la araña proyecta y teje sus hilos» (Mu. Up. I, 1, 7). Se prueba así que el Absoluto es causa material del universo.

Y en cuanto a la objeción que argumenta que en la vida normal la actividad de los agentes causales operativos como los alfareros, va precedida de la reflexión pero la de una causa material no, respondemos que este argumento del sentido común no se puede aplicar aquí. Porque ésta no es una verdad a la que se pueda llegar por inferencia a partir de la experiencia normal. El conocimiento de esta verdad depende únicamente de las enseñanzas de los *Vedas* y a ésta es a la que hay que dirigirse para demostrarla. Y ya hemos visto que los *Vedas* afirman que el Dios que reflexiona antes de la creación es también la causa material (de ella). Esto se expondrá y elaborará ampliamente más adelante.

Sūtra 28. *Por eso se explican todas (las teorías sobre el origen del universo contrarias al Vedānta).*

La doctrina que afirma que la naturaleza es la causa del universo, se ha presentado una y otra vez y se ha rechazado (ver I, 1, 5). La razón por la que se le ha concedido especial atención es que los textos vedánticos contienen algunos pasajes que, interpretados por una mente superficial, puede parecer que apoyan esa teoría. Por otra parte, la doctrina, permanece próxima a la vedántica, porque como ésta, admite la no diferencia entre causa y efecto. Además ha sido aceptada por autores de los *Dharma-Sūtras*, como Devala.

Por estas razones hemos tenido especial interés en rechazar la doctrina de la naturaleza. No hemos prestado tanta atención a la teoría atómica y otras. Pero estas últimas deben rechazarse también porque se oponen a la doctrina upanisádica del Absoluto, causa del universo. Y personas de

poca inteligencia pueden pensar que los pasajes védicos se refieren también a ellas. Por eso el autor de los *sūtras* hace extensiva la refutación de la teoría de la naturaleza, en el *sūtra* anterior, a todas las teorías similares, a las que no se necesita ya refutar. Porque están fundamentadas en la autoridad de los *Vedas* a los que contradicen en varios pasajes.

SEGUNDO *ADHYĀYA*

AVIRODHA. NO CONTRADICCIÓN

PRIMER *PĀDA*

REFUTACIÓN DE LA TRADICIÓN QUE NO SE BASA EN LA REVELACIÓN

Sūtra 1. *Si se ha dicho que (la doctrina del Absoluto como causa del universo) tiene el defecto de no dar cabida a ciertas tradiciones, decimos que no, porque (con la doctrina opuesta) se caería también en error al no incluir otras tradiciones.*

En el primer *adhyāya* (capítulo), se ha demostrado que el Absoluto, el Ser omnisciente de todo, es la causa del origen del universo, del mismo modo que la arcilla es causa material de las vasijas y el oro, de los ornamentos dorados. Y siendo Él quien ordena todo lo creado es causa también del mantenimiento de ese universo, lo mismo que el mago es causa de la ilusión que crea. Y finalmente él es la causa de la reabsorción de ese universo en Él mismo, lo mismo que la tierra reabsorbe las cuatro clases de criaturas. Verdaderamente Él es el Ser de todo. Se ha probado después el significado común que tienen todos los textos vedanta: Dios como ser de todos los seres. Y las doctrinas de la naturaleza y otras se han rechazado como causas de este mundo por no estar basadas en las escrituras.

El propósito del segundo *adhyāya*, que comenzamos ahora, es rebatir las objeciones a la doctrina establecida, hasta aquí, basadas a la vez en la revelación y el razonamiento. Y demostrar que las doctrinas de la naturaleza no tienen más que argumentos aparentemente lógicos, para apoyarse. Y también que los textos vedantinos no se contradicen entre sí

respecto a la creación y otros temas similares. El primer paso es rechazar las objeciones que se basan en la tradición.

El oponente dice: No se puede mantener que sólo el Absoluto es la causa de este mundo. Porque si esto fuera así, sería defectuoso el no dar cabida para ciertas tradiciones, tales como la llamada Tantra[1]. Ésta la compuso un sabio (*rishi*) y es aceptada por personas ortodoxas. Además hay otras tradiciones que se basan en ella.

Para estas tradiciones no habría lugar si su interpretación de los *Vedas* fuera verdadera. Porque todas ellas enseñan que la naturaleza inconsciente es la causa independiente del universo. Están incluidas tradiciones como la de Manu[2] que contiene temas relacionados con el cuerpo y los deberes religiosos, preceptos que comprenden el sacrificio del fuego, y otras ceremonias parecidas. Nos dicen (estos textos) en qué momento y con qué ritos deben ser iniciados los miembros de las diferentes castas; también nos dicen cómo se deben estudiar los *Vedas*, y cómo se deben dejar de estudiar, cómo se debe realizar un matrimonio, etc. Señalan los diferentes deberes religiosos que benefician a los seres humanos de las cuatro castas, y a los monjes.

En cambio, la tradición Kāpila[3] y otros libros similares no están interesados en las acciones, sino que se refieren exclusivamente al conocimiento puro, como medio para llegar a la realización final. Si no se hubieran incluido, estas tradiciones serían completamente inútiles, por eso debemos explicar los textos vedánticos de manera que no contradigan las tradiciones mencionadas.

Se podría objetar aquí: ¿Cómo es posible usar ciertas tradiciones contra el sentido de la tradición revelada de las *Upanisad* que se ha demostrado ya como verdadera, es decir, que el Absoluto es la causa del mundo?

El oponente responde: Nuestra objeción quizás no parezca válida para personas de mente independiente, pero como la mayoría de los seres humanos dependen mentalmente de otros en sus criterios y son incapaces de descubrir por ellos mismos el sentido de la revelación, tienen que confiar en las tradiciones escritas por autoridades. Y sólo a partir de ahí tratan de entender el sentido de la revelación. Sin embargo, no confían esas personas en nuestras explicaciones por la autoridad que dan a

1. La tradición tantra se ha llamado también shaktismo porque se fundamenta en la energía o fuerza creadora (*shakti*).

2. Se encuentran en Manu-Sambitā o Manavara-Smriti. Sus fundamentos son éticos y sociales. La sociedad hindú se ha basado en ellos durante siglos.

3. Kāpila es el fundador de la doctrina filosófica sankhya. Su obra *Tattvasamāsa* es una breve condensación de esta doctrina. Se fundamenta en el Sankhya-kārikā, obra muy antigua y clásica.

los autores de las tradiciones. El conocimiento en los seres humanos, como afirma la tradición Kāpila, tiene una continuidad ininterrumpida desde los *rishis*. Y en el pasaje siguiente de la revelación se afirma: «Aquel que vio Kāpila en el principio de la creación y al que Él vio nacer»[4] (Śv. Up. V, 2).

Por lo tanto, no debe suponerse su opinión equivocada. Y como ellos mantienen su posición con ayuda de la lógica, debemos explicar el punto de vista de las *Upanisad* teniendo en cuenta las tradiciones. Éste se demuestra aquí una vez más.

El vedantín dice: A esta objeción respondemos con la afirmación: «No es así, porque (según eso) se caería en error al no incluir otras tradiciones también. Si no está de acuerdo con la doctrina del Ser, causa del mundo, en virtud de que habría entonces ciertas tradiciones inútiles (con su posición) haría inútiles a aquellas tradiciones que están a favor de dicha doctrina. Y señalamos textos de esas tradiciones a continuación. En un pasaje en que el Absoluto es el tema tratado se lee: «Aquel sutil, incognoscible Ser» y «El Ser interno de todas las criaturas» y más adelante: «De ello surge lo Inmanifestado que consta de tres *gūnas* y en otro lugar se dice: «el Imnanifestado se disuelve en el Espíritu vacío de atributos» y dice también en el *Pūrana*: «Escucha: El eterno *Nārāyana* es todo esto. Él proyectó todas las cosas en el momento de la creación, y las recogerá otra vez en el momento de la disolución». Y en el *Bhagavad Gītā* también leemos: «Soy el principio y el fin del universo entero» (VII, 6). Y Āpastamba dice refiriéndose al Ser: «Todas las cosas que se forman del espacio tienen su origen en Él. Él es sin cambios, eterno» (*Dharmasūtra* I, 8, 23, 2). La tradición incluso señala la revelación de Dios en numerosos lugares, como causa material y eficiente.

Como el oponente nos rebate, basándose en la tradición, nosotros le respondemos basándonos en ella únicamente. De ahí que el *sūtra* tenga esa actitud defensiva. Ya se ha mostrado que los textos de la revelación nos conducen a la doctrina de Dios como causa del universo. Y cuando las diversas escrituras están en conflicto debe aceptarse aquellas que mantienen este punto de vista, mientras que las que mantienen el punto de vista opuesto, deben rechazarse. Las tradiciones que siguen la revelación se considerarán autoridad, mientras que las demás se ignorarán. De acuerdo con el *sūtra* que encontramos en el capítulo que trata de las pruebas (*Mim. Sūtra*. I, 3, 3): «Donde hay contradicción entre la revelación y la tradición, la tradición se debe ignorar. Y si no hay contradic-

4. Si Kāpila vio al Ser supremo y el Ser supremo le vio nacer a él, «Kāpila fue el primer-nacido» como dice una frase de los *purānas*. Por eso Śankara considera que Kāpila está personificando a la Vida, la primera manifestación (*Hiranyagarbha*), en su comentario a Śv. Up. V, 2.

ción, se tomará en cuenta la Tradición que por precepto debe ajustarse a la revelación».

No podemos aceptar que algunas personas puedan ver más allá de los sentidos sin la revelación, ya que no existe causa suficiente para tal percepción. Ni tampoco puede decirse que en el caso de Kāpila y otros, como afirma el oponente, se trate de un conocimiento sin limitación por tener poderes sobrenaturales. Porque el poseer tales poderes depende de la práctica de los deberes religiosos y éstos se caracterizan por estar prescritos. De ahí que el sentido de los preceptos de los *Vedas* que se han establecido con prioridad, no debe interpretarse según la opinión de las personas que están «establecidas en Aquello», es decir, los sabios con poderes sobrenaturales, que son posteriores. Además incluso esas personas sabias se aceptan como autoridad a quien dirigirse, en los casos en que las tradiciones se contradicen entre sí, como ya se explicó. Pero en ese caso se debe buscar el significado final en la revelación de los *Vedas*. Incluso en las personas cuya capacidad de discernimiento depende de las escrituras o de otros no es propio que se adhieran sin ninguna razón a una tradición en particular. Ya que si las inclinaciones de los seres humanos no estuvieran reguladas, la misma verdad, por la multiplicidad de la opinión humana, sería variable. Por tanto, debemos intentar dirigir su juicio en la dirección correcta, señalándoles la contradicción de las tradiciones y la diferencia entre ellas, pues unas están guiadas por la revelación y otras no.

El pasaje señalado por el oponente, probando la superioridad del conocimiento de Kāpila, no justifica el que aceptemos sus doctrinas contrarias a los *Vedas*. Porque ese pasaje menciona sólo el nombre de Kāpila, sin especificar a qué Kāpila se refiere. Y en la tradición nos encontramos con otro Kāpila, el que quemó a los hijos de Sagara, al que se llamaba Vāsudeva. Ese pasaje además tiene otro propósito, establecer la doctrina del Ser supremo. Y por tanto no tiene fuerza para probar lo que no se ha probado por otro medio, es decir, la supremacía del conocimiento de Kāpila.

Por otro lado, tenemos un pasaje de la revelación que proclama la excelencia de Manu: «Todo lo que dijo Manu, es medicina» (Tai. S. II, 2, 10-2). El mismo Manu dice: «El que todo lo ofrece al Ser, el que ve su propio Ser en todos los seres, y a todos los seres en su propio Ser, llega a la suprema independencia» (XII, 91). Es lo que se dice en la tradición de Manu que se opone a la doctrina de Kāpila, la cual admite la pluralidad de seres mientras que ahí se afirma que sólo hay un Ser.

El pasaje «*Brāhman*, ¿hay muchos seres o sólo hay uno?» en el *Mahābhārata*, hace surgir la discusión. Y la opinión del oponente se manifiesta en: «Rey: Según la filosofía sankhya y yoga hay muchos seres». Esa posición es controvertida. Se refuta con el pasaje: «Lo mismo

que existe un lugar de origen, la tierra, para muchos seres humanos, os diré que el espíritu universal tiene cualidades trascendentales». Y se afirma también la omnipresencia de ese ser universal en: «Él es mi Ser interior, el tuyo y el de otros seres encarnados. Es el testigo que nadie puede ver. Es la cabeza de todo, los brazos, las piernas y los ojos, la nariz, de todo. Se mueve a través de todos los seres según su voluntad. Es plenamente feliz y libre de sufrimiento». También hay pasajes védicos que se refieren al Ser de todo: «¿Qué ilusión o que sufrimiento puede haber para aquel ser humano en quien todos los seres son el Ser porque ve la unidad?» (Iśa Up. 7).

Todo esto prueba que la filosofía de Kāpila contradice los *Vedas* y la doctrina de Manu que sigue las escrituras védicas, no solamente por postular una naturaleza independiente, sino por su hipótesis de la pluralidad de seres. Los *Vedas* tienen una autoridad independiente y directa, como la luz del sol que es el medio directo de nuestra percepción de formas y colores. La autoridad de algunos seres humanos es indirecta y remota, ya que depende de otras causas de conocimiento entre las que interviene la memoria del que habla. Por eso consideramos que la tradición no tiene aplicación en lo referente a temas que contradicen los *Vedas*.

¿Por qué no hay error al tomar en cuenta las tradiciones? El siguiente *sūtra* aporta otra razón.

Sūtra 2. *Y como no se mencionan otras entidades (categorías de la naturaleza), en las escrituras, la naturaleza no es la causa.*

Categorías distintas de la naturaleza, como por ejemplo *mahat*, el gran principio y otras son consideradas según la tradición como modificaciones de la naturaleza, pero en los *Vedas* y en la experiencia normal no se encuentran como distintas de ella. De los elementos y los sentidos se habla en la tradición, ya que son conocidos en el mundo y en los *Vedas*. Pero como el gran principio de la Vida (*mahat*) y otros, no son familiares, como pueden serlo los objetos de los seis sentidos, no se mencionan en la tradición.

Ya se ha demostrado en I, 4, 1, que algunos pasajes de la escritura que aparentemente se refieren al gran principio de la Vida realmente tienen otro significado. Y si esa parte de la tradición que se refiere a las categorías no tiene autoridad, la que se refiere a la Naturaleza no la tendrá tampoco. Esto es lo que quiere decir el *sūtra*.

Por eso añadimos esta razón (a lo argumentado hasta ahora) para pro-

bar que el no admitir ciertas tradiciones (la sankhya), no es una objeción a nuestra doctrina. En el capítulo II, 1, 4 que comienza: «El Absoluto no es la causa del universo, porque el mundo es de naturaleza distinta, se derrumbará la validez lógica del punto de vista sankhya.

REFUTACIÓN DE LA FILOSOFÍA YOGA

Sūtra 3. *A partir de aquí se refuta la filosofía yoga.*

El argumento anterior extiende su aplicación, porque al rechazar la tradición sankhya, se rechaza también la tradición yoga. Porque esta última también acepta, oponiéndose a las escrituras, una naturaleza como causa del mundo y el gran principio de la vida y demás, como sus categorías derivadas. Sin embargo los *Vedas* y la experiencia normal no incluyen nada de esto.

El oponente interviene aquí. Si el mismo razonamiento se aplica también al yoga, en el *sūtra* anterior ¿para qué sirve la extensión que se hace ahora?

Y el vedantín responde: Aquí se plantea una nueva duda y es que la práctica del yoga ha sido recomendada por los *Vedas* como medio para llegar al conocimiento perfecto. Es lo que se dice en: «Se debe tomar conciencia del Ser, oír acerca de Él, meditar en Él» (Br. Up. II, 4, 5). Y en el *Śvetāśvatara Upanisad* encontramos una enseñanza elaborada para la práctica del yoga, que comprende el adoptar diferentes posturas con el cuerpo, como se ve en el verso que comienza: «Manteniendo el cuerpo en equilibrio con sus tres miembros (tórax, cuello y cabeza) rectos» (II, 8). Y hay cientos de signos indicativos en los *Vedas* sobre el Yoga, como: «Esta posición en la que los sentidos están firmemente controlados es conocida como yoga» (Ka. Up. II, 3, 11), «al ser instruido... acerca del proceso del yoga...» (Ka. Up. II, 3, 18). E incluso en la filosofía yoga se dice que se establece el yoga como medio para tomar conciencia de la verdad. Y con ello se admite como medio para la iluminación.

Como una parte de la tradición del yoga es aceptable, no se puede descartar. Es el mismo caso que lo que se refiere a la ceremonia Astakā. Para eliminar esta duda que ha surgido, se ha hecho extensiva la argumentación anterior al yoga. Porque a pesar de que una parte de la tradición yóguica es aceptada, la discordancia (entre tradición y revelación) en otros temas, se mantiene como se mostró anteriormente. Aunque hay muchas tradiciones que tratan del ser humano, hemos rechazado el yoga y la sankhya, porque, como es sabido, ofrecen los medios para que el ser

humano realice su última meta. Por ello estas tradiciones gozan del favor de muchas personas competentes. Y su posición está confirmada por un pasaje védico: «El que ha conocido la causa de los deseos esa deidad que se aprende a través del sankhya y el yoga está libre de todas las ataduras».

Pero los seguidores del sankhya y el yoga, son dualistas, no captan la unidad del Ser. La realización suprema no se puede alcanzar conociendo la tradición sankhya, ni por la práctica del yoga. Pues las mismas escrituras afirman que no existe otro medio para alcanzar la plenitud que el conocimiento de la unidad del Ser al que conducen los *Vedas*. «Únicamente conociéndole a Él se transciende la muerte. No existe otro camino» (Śv. Up. III, 8). En el pasaje señalado anteriormente: «La causa de los deseos, esa deidad que se aprende con el sankhya y el yoga, los términos sankhya y yoga, se refieren al conocimiento y a la meditación como deducimos por la afinidad con pasajes próximos.

Admitimos que estas tradiciones tienen su aplicación en la medida en que no se oponen a los *Vedas*. Por ejemplo en la descripción que hacen del espíritu (*Purusa*) sin atributos, conocida también en textos upanisádicos como: «Ese ser infinito (*Purusa*) es esencialmente puro» (Br. Up. IV, 3, 15). Los sankhyas aceptan también que ese espíritu no tiene ningún atributo. El yoga, sobre las características de los monjes, afirma que es un camino de despego, como se sabe también por los textos upanisádicos: «Existe el monje, con sus ropas sin color (ocre), cabeza afeitada, y sin aceptar posesiones» (Yābāla. Up. 5). Todo esto servirá de respuesta para refutar la tradición de la escuela nyāya vaiśesika.

El oponente alega que a través de esos argumentos y deducciones ellos son conducidos al conocimiento de la Realidad.

Y el vedantín responde: No negamos que les conduzcan. Pero solo se llega a la comprensión de la Verdad mediante los textos vedanta. Es lo que se afirma en estos pasajes: «Quien no conoce los *Vedas*, no puede llegar a ese gran Ser» (Tai. Br. III, 12, 9-7). «Te pregunto acerca de ese Ser infinito, conocido únicamente por las *Upanisad*» (Br. III, 9, 26).

EL ABSOLUTO Y LA DIFERENCIA DE NATURALEZAS

Sūtra 4. *El Absoluto no puede ser la causa del universo por la diferencia entre ambas naturalezas. El que esto sea así lo sabemos por las escrituras.*

Rechazadas las objeciones basadas en la tradición, contra la doctrina del Absoluto, causa material y eficiente del mundo, empezaremos ahora a rechazar las que se basan en el razonamiento.

Pero, ¿cómo puede haber objeciones basadas en el razonamiento, después de haberse establecido la autoridad de los *Vedas* en cuanto al Absoluto y en cuanto a los deberes religiosos (*dharma*)?

El oponente responde: Se podría tener en cuenta la analogía entre el Absoluto y los deberes religiosos si el tema que tratamos hubiera que conocerlo únicamente a través de los textos védicos, y no pudiera abordarse por otros medios válidos. Los deberes religiosos, los actos que hay que realizar dependen, desde luego, de las escrituras. Pero ahora estamos tratando del Absoluto que es algo que ya existe (no algo que hay que hacer). Para tratar lo que ya existe, hay otros medios válidos como el caso de la tierra, etc. Y lo mismo que se hace ante pasajes conflictivos de las escrituras, se explica de manera que los textos contradictorios concuerden con uno. Si la tradición revelada está en contradicción con otros medios de conocimientos válidos, debe adaptarse hasta concordar con ellos.

El razonamiento que nos permite conocer algo que no se ha visto por tener características de algo conocido está más cerca de la percepción directa que la tradición védica, que basa su contenido en tradición únicamente. El conocimiento del Absoluto que ha eliminado la ignorancia culmina en la visión directa, tiene un resultado: la liberación. El texto upanisádico (Br. Up. II, 4, 5) aconseja reflexionar, razonar además de escuchar; luego el razonamiento hay que tenerlo en consideración. Y por eso surge la objeción basada en el razonamiento: El Absoluto no es la causa del mundo por la diferente naturaleza de ambos.

No se puede mantener la opinión del vedantín de que la causa material de este mundo es el Absoluto, que es consciente. Porque en ese caso el efecto sería de naturaleza diferente que la causa. Ya que este mundo al que el vedantín considera efecto del Absoluto no es consciente y es impuro por lo que difiere del Absoluto en naturaleza. Y además en los textos védicos se dice que es de naturaleza diferente al mundo, es decir, consciente y puro. Las cosas de naturaleza diferente no pueden estar juntas como causa y efecto materiales. Por ejemplo, efectos como ornamentos dorados, no tienen como causa material trozos de madera ni porciones de tierra tienen como causa material el oro. De hecho las cosas de madera están hechas con madera y las de oro con oro. Del mismo modo este universo, inconsciente, constituido de placer y dolor, e ilusión, debe ser efecto de algo inconsciente, con placer y dolor e ilusorio. Pero no puede ser efecto del Absoluto que es diferente en naturaleza. El mundo sin embargo está exento de conciencia, porque está subordinado al principio consciente, siendo instrumento de su actividad. Si se diera la igualdad no podría una cosa estar subordinada a otra. Por ejemplo, de dos lámparas no puede decirse que una depende de la otra, siendo las dos

igualmente luminosas. Pero, puede haber una objeción: que un instrumento consciente pueda estar subordinado al ser que experimenta, como un sirviente inteligente está subordinado a su amo.

El oponente responde, que esta analogía no es válida porque en el caso del sirviente y el amo, sólo el elemento no-consciente está subordinado al amo inteligente. Pues un ser dotado de conciencia está subordinado únicamente a otro ser consciente, con su parte no consciente, sus sentidos, etc., mientras que con su inteligencia no actúa ni a favor ni en contra de otro ser. Porque los sankhyas piensan que los seres inteligentes son incapaces de dar o recibir algo, y no son activos. De ahí que sólo lo que carece de inteligencia pueda ser instrumento. Tampoco hay que demostrar que cosas como trozos de madera y terrones de tierra son de naturaleza inteligente, por el contrario la dicotomía que existe en las cosas en cuanto son conscientes o inconscientes ha quedado ya demostrada. Por lo tanto, este mundo no puede tener su causa material en el Absoluto, del que es diferente en naturaleza.

Podría surgir la objeción siguiente: Las escrituras nos dicen que este mundo se ha originado de una causa consciente. Y comprobando por la observación que los atributos de las causas permanecen en el efecto, concluiremos que este mundo es consciente. El que la consciencia no se manifieste en el mundo, se debe a la naturaleza de la modificación. Lo mismo que en ciertos estados como el de sueño y trance, así la conciencia de la madera o de la tierra no se manifiesta aunque exista. La diferencia que se produce entre la manifestación y la no-manifestación de la conciencia, y en consecuencia del color, y forma, que están presentes en la primera y ausentes en la última, no evita que los instrumentos de acción estén relacionados con los espíritus (*Purusa*) según grados de perfección e imperfección, aun siendo ambos de la misma naturaleza de la conciencia. Y sustancias como la carne o el arroz, pueden estar en relación aunque fundamentalmente sean de la misma naturaleza, es decir, meras modificaciones de la tierra. En el caso que tratamos podemos ver esta relación en la conocida distinción entre seres conscientes e inconscientes.

El oponente responde: Si este razonamiento fuera válido, podría eliminar en cierta medida la diferencia entre el Absoluto y el mundo, el que uno sea consciente y el otro no. Sin embargo, aún quedaría la otra diferencia, la de ser de hecho uno puro y otro impuro. Pero en realidad el argumento que se ha presentado, ni siquiera elimina la primera diferencia, como se afirma en la última parte del *sūtra*: «el que esto sea así, es conocido por los *Vedas*». «El que esto sea así» quiere decir «el hecho de que sea diferente de la causa material». En el pasaje «Aquello llega a ser consciente e inconsciente» (Tai. Up. II, 6). Los mismos *Vedas* nos hacen

ver aquí que una parte de la creación, la inconsciente, es diferente del Absoluto.

Alguien podría objetar aquí: Las *Upanisad* hablan en ocasiones de los elementos y los órganos físicos que se consideran generalmente inconscientes como si fueran conscientes. Por ejemplo en los siguientes pasajes: «La tierra dijo», «Las aguas dijeron» (S. B. VI, 1, 3, 2-4) y también: «El fuego pensó», «el agua pensó» (Ch. Up. VI, 2, 3-4). Otros textos atribuyen conciencia a los órganos corporales «Esos órganos corporales disputan entre sí para ver quién es mejor para ir al Absoluto» (Br. Up. VI, 1, 7) y «le dijeron a la voz: "Canta el *Udgītha* por nosotros"» (Br. Up. I, 3, 2).

A esta objeción el oponente responde con el siguiente *sūtra*.

Sūtra 5. *Pero esto es sólo una referencia a las deidades, según lo que las distingue (en conscientes e inconscientes) y según lo que es inherente a ellas.*

La palabra «pero» elimina la duda que ha aparecido. No podemos aceptar que sean los elementos y los órganos sensoriales de naturaleza conscientes por los pasajes: «La tierra dijo». Porque eso es sólo una referencia a la deidad que preside (la tierra). En esas acciones como el hablar, disfrutar, que requieren conciencia, no se refieren las escrituras a los simples elementos materiales, ni a los órganos, sino más bien a las divinidades conscientes que los presiden (que presiden la tierra, el fuego o el lenguaje).

¿Cómo puede ser eso así? «Por la distinción y por la inherencia». Por la distinción entre los que experimentan y los elementos materiales y órganos sensoriales, distinción a la que ya nos referimos antes. Ésta sería ilógica si todas las cosas fueran conscientes, porque la diferencia se basa en la distinción entre seres conscientes e inconscientes. Los kausītaki, al referirse a «la disputa entre los órganos», indican con la palabra «deidades» que no se trata de los órganos sensoriales. Dicen: «Las deidades que disputan entre sí para ver quién es la mejor» y luego «todas estas deidades reconocieron la supremacía de la energía vital (*prāna*)» (Kau. Up. II, 14). Además los *mantras arthavadas*, *purānas*, afirman que esas deidades conscientes presiden (órganos y elementos), son inherentes a todo. Hay pasajes védicos como: «El fuego, convirtiéndose en voz entró en la boca» (Ai. I, 2, 4) que muestra que los órganos sensoriales son inherentes a las deidades benévolas que los presiden.

Y en pasajes complementarios al de la disputa entre los órganos, leemos que para determinar su supremacía, fueron a Prajāpati y como

cada uno solucionó la disputa basándose en la presencia y ausencia. En (Ch. Up. V. 1, 7) al acercarse a Prajāpati entendieron que la supremacía estaba en la energía vital (*prāna*). Y en otro lugar se dice que debían hacer una ofrenda a *prāna* (Br. Up. I, 13), como lo hacían los seres humanos. Esto refuerza la hipótesis de la referencia a las deidades en el texto. En pasajes como: «Ese fuego reflexionó» debemos entender que la reflexión de que se habla hay que atribuirla a la deidad que se ha escogido por sus efectos, y que simboliza un principio.

De todo esto se desprende que este mundo es diferente al Absoluto en naturaleza y por tanto no puede tenerlo como causa material, dice el oponente.

A esta objeción del oponente, responde el siguiente *sūtra*, indica el vedantín.

Sūtra 6. *Pero eso se ve.*

La palabra «pero» elimina la posición del oponente. La afirmación de que este mundo no puede tener su origen en el Absoluto, por tener diferente naturaleza no está basada en algo verdadero. Pues vemos que de una persona que se sabe es consciente surgen cosas como el pelo y las uñas que no son conscientes. Y, por otro lado, de materias reconocidas como sin-conciencia como el excremento de vaca, se producen escorpiones y otros animales parecidos.

El oponente plantea la objeción siguiente: La causa real del pelo y las uñas que son inconscientes es el cuerpo humano que no es consciente tampoco. Y los cuerpos no-conscientes de los escorpiones son efecto del excremento no-consciente.

La respuesta del vedantín es: Aun así existe una diferencia de naturaleza entre el excremento, causa y el escorpión, efecto. En cuanto que una materia no-consciente, el cuerpo es morada de un principio consciente, el ser del escorpión. Mientras que otra materia no-consciente, el excremento de vaca, no tiene ese principio. Además la naturaleza es diferente porque la causa se convierte en efecto. Es distinta la naturaleza de los cuerpos de los seres humanos y la del pelo y las uñas. Y la misma observación puede aplicarse al excremento de vaca y los cuerpos de los escorpiones. Si se insistiera en la igualdad (si fuera una cosa efecto de la otra), la relación entre causa material y efecto, que requiere la distinción, quedaría anulada. Podría señalarse también que en el caso del pelo, de los escorpiones y del excremento de vaca, hay un rasgo común por lo menos, tanto en el efecto como en la causa: El tener naturaleza terrenal.

Ante esto decimos que entre el Absoluto y el mundo también existe ese rasgo: El de la existencia. Se encuentra en todas las cosas a partir del

espacio como los efectos y en el Absoluto que es la causa. Y quien descarta la doctrina del Absoluto, causa del mundo, en virtud de los diferentes atributos, debe afirmarlo por las diferentes características del mundo que no se ven en el Absoluto. Y también porque no se ve la conciencia. La primera hipótesis nos llevaría a negar la relación del efecto y la causa. Porque si fueran iguales no podrían diferenciarse. La segunda va en contra de algo que es obvio, pues, como ya hemos señalado, la característica de la existencia, atributo del Absoluto, también se encuentra en el espacio, etc. Para la tercera hipótesis se requieren ejemplos que la prueben. Porque, ¿qué ejemplos podrían exponerse contra la idea del Absoluto como soporte, para probar que lo que no tiene conciencia no es efecto de Él? El fundamento que es el Absoluto no admitiría ningún ejemplo. Porque toda esta variedad de cosas (que constituyen la manifestación), tiene como base al Absoluto. Está claro que todas estas afirmaciones son contrarias a las escrituras. Pues como hemos demostrado ya, el Absoluto como causa y sustancia del universo es el objeto de las escrituras.

El oponente sostiene que se pueden aplicar también otras pruebas al Absoluto. Teniendo en cuenta que es un ser ya realizado y no algo que tiene que realizarse como son los preceptos religiosos. Pero esa afirmación no es aceptable. Porque al estar el Absoluto exento de forma no puede convertirse en objeto de percepción. Y como no hay en este caso características en las que podamos basarnos, no es posible aplicar aquí la deducción y otros medios para demostrarlo. Por eso al igual que los preceptos religiosos, sólo se le conocerá a través de la tradición revelada.

Las escrituras afirman: «Aquella doctrina no se obtiene con argumentos, pero cuando alguien te la da a conocer es fácil de comprender» (Ka. Up. I, 2, 9). Y también: «¿Quién la conoce de verdad?, ¿quién podría mostrarla aquí sino Aquel de donde esta creación surgió? (R. V. I, 30). Estos dos textos muestran que no se puede conocer la causa de este mundo. Ni siquiera el ser divino, *Ìsvara* (el Creador), con su extraordinaria sabiduría y poder, puede conocerla. También se encuentran los siguientes pasajes en la tradición: «el Ser no es algo manifiesto que está más allá del pensamiento y de los cambios» (B. Gītā II, 25). «Ni los dioses ni los grandes sabios antiguos conocen mi gloria. Porque soy el origen de los dioses y de los grandes sabios» (B. Gītā X, 2). Se ha dicho anteriormente que las escrituras prescriben pensar sobre el Absoluto y oír hablar de Él. Los textos de la tradición revelada muestran que debe haber un lugar para el pensamiento.

A esto respondemos que no se debe interpretar erróneamente que el pasaje prescribe el razonamiento voluntario escueto. Debe entenderse que se habla del razonar que depende del conocimiento intuitivo. En cuanto a esta manera de razonar, podemos llegar a las siguientes conclu-

siones: Como los estados de sueño y de vigilia excluyen al Ser, no está en relación con estos estados. Y como el ser en el estado de sueño profundo, deja atrás el mundo fenoménico, y se identifica con Aquello cuya esencia es el Ser puro, ese mismo ser tiene por naturaleza el Ser puro, diferente del mundo fenoménico. Y como el mundo surge del Absoluto, no puede separarse de él, según el principio de la no diferenciación entre causa y efecto. La ilusión del simple razonamiento se mostrará más adelante (II, 1, 11). Además, basándose únicamente en la tradición revelada sobre la causa consciente del universo, se tendría que aceptar que este mundo fuera de naturaleza consciente. Habría lugar aquí para otro pasaje de las escrituras señalado anteriormente: «Él se convirtió en conciencia y en lo que carece de conciencia», enseñándonos la distinción de lo inteligente y lo no inteligente, donde se ve que la inteligencia se manifiesta en algunas ocasiones y en otras no. Sin embargo, el opositor (el filósofo sankhya) no podría hacer nada con el pasaje, pues muestra que el Ser es la causa suprema de todo.

Y por su diferente naturaleza lo que es consciente no puede convertirse en inconsciente y lo que es inconsciente (en este caso la naturaleza inconsciente de la filosofía sankhya) no puede hacerse consciente. Además como el argumento que se basa en la diferencia de naturaleza, ya ha sido rebatido, debemos aceptar de acuerdo con las escrituras, una causa consciente del universo.

Sūtra 7. *Si se ha dicho (que el efecto, el mundo) es inexistente (antes de originarse), decimos que no porque eso sería una simple negación (sin base).*

Si el Absoluto que es consciente, puro y libre de atributos como el sonido, *dice el oponente*, es la causa de un efecto que tiene una naturaleza opuesta, es decir, no es consciente, es impuro, tiene atributos, se ve que (este efecto) debe considerarse inexistente antes de su origen. Pero esta consecuencia, un vedantín que defiende la doctrina del efecto existente ya en la causa, no la puede aceptar .

El vedantín responde que no hay ninguna dificultad, teniendo en cuenta que se trata de una simple negación. Si se niega la existencia del efecto antes de su origen, su negación es una negación sin objeto al que negar. La negación de lo «inexistente» no tiene la existencia del efecto antes de su origen, como objeto. Y el efecto debe considerarse «existente» por el ser y el ser de la causa antes de su origen, igual que después de él, porque este efecto no existe independientemente de la causa, según pasajes de la escritura como éste: «Aquel que busca algo en otro lugar

que no sea el Ser, es abandonado por todo» (Br. Up. II, 4, 6). En tanto existe el efecto por el ser de la causa, su existencia antes de originarse el efecto es la misma que después de originarse.

Pero, interviene el oponente, ¿No es el Absoluto que está libre de atributos la causa del mundo (que posee todos los atributos)?

Es verdad, *dice el vedantín*, pero el efecto con todos sus atributos no existe sin el ser de la causa, tanto en este momento como antes del origen (del efecto). De ahí que no se pueda decir, según nuestra doctrina, que el efecto no existía antes de su origen. Este punto se estudiará detenidamente en la sección que trata de la no-diferencia entre causa y efecto (B. S. II, 1, 14).

Sūtra 8. *En el momento de la disolución (del universo, la causa es igual al efecto). (Por eso la teoría del Absoluto, causa del universo) es absurda.*

El oponente plantea más objeciones: Si (la manifestación) como efecto que se caracteriza por estar constituida de partes, por su falta de conciencia, por ser limitada e impura, tuviera al Absoluto por causa, en el momento de fundirse (el momento de la disolución de lo manifestado en el Absoluto) el efecto haría impura a la causa con sus atributos impuros.

Y como en nuestra doctrina la causa, el Absoluto, es igual al efecto (el mundo manifestado), al quedar fundidos ambos, la causa queda marcada por la impureza y otras características similares. No puede sostenerse, por tanto, la doctrina de las *Upanisad* según la cual la causa del universo es el Absoluto omnisciente.

Otra objeción a esta doctrina es la siguiente: Como todas las características en el momento de fusionarse pasan al estado de indiferenciación, no quedarían causas específicas al nuevo comienzo del mundo y, por lo tanto, no surgiría el nuevo mundo con todas sus características de seres que experimentan y objetos para experimentar, tal como se ve que existen.

Una tercera objeción es: Si asumimos el origen de un nuevo mundo después de la disolución de todas las obras (que serían las causas del nuevo mundo que surge), los seres individuales que experimentan estarían en un estado indiferenciado ya con el Absoluto. Y llegaríamos a la conclusión de que aquellos seres que han obtenido la liberación final tendrían que aparecer en el nuevo mundo también.

Y si se dijera: «Dejemos que este mundo permanezca separado del Ser superior, incluso en el momento de hacerse uno» tendríamos que res-

ponder que en ese caso no se fundirían. Y además añadiríamos que los efectos no existen separados de su causa. Por estas razones la doctrina vedanta es inconsistente con toda seguridad.

A esto responde el *sūtra* siguiente:

Sūtra 9. *Eso no es así porque existen ejemplos análogos.*

No hay nada incongruente en nuestro punto de vista, *dice el vedantín*. El considerar que cuando el efecto se hace uno con la causa convierte a ésta en impura por sus características no afecta nuestra posición, «porque existen ejemplos análogos», como el de las cosas hechas con arcilla, vasijas, etc., que en su estado de existencia separada se describen de varias formas, pero cuando quedan fundidas en el material original, la arcilla no les aporta sus características individuales. Y tampoco sucede así con los ornamentos dorados en su material primario, el oro, en el que pueden quedar fundidos finalmente.

Del mismo modo, el compuesto de las cuatro clases de seres que surgen de la tierra no trasmite sus características en el momento de fusión. Sin embargo, no hay ejemplos para apoyar el punto de vista suyo (del oponente). No tendría lugar la fusión si cuando el efecto regresara a su sustancia causal continuara manteniendo todas sus propiedades individuales. Y aunque la causa y el efecto no son diferentes, el efecto es de la naturaleza de la causa y no al revés. Esto se expresa más adelante en II, 1, 14 donde puede leerse «la no-diferencia del efecto y la causa se conoce por términos como el origen».

Y en cuanto al argumento sobre el efecto que impurificaría la causa en la fusión, no nos lleva muy lejos, porque la posición es la misma que en la continuidad de la creación (antes de fundirse) ya que causa y efecto no son diferentes. En muchos pasajes de las escrituras se afirma que la identidad de causa y efecto (y por tanto del Absoluto y el mundo) se dan en todos los momentos, no sólo en el de la fusión o disolución. Podemos ver estos ejemplos: «Todo esto es el Ser» (Br. Up. II, 4, 6). «El Ser es todo esto» (Ch. Up. VII, 25, 2). «Todo lo que tienen delante no es más que el Absoluto inmortal» (Mu. Up. II, 2, 11) y «Todo esto es verdaderamente el Absoluto» (Ch. Up. III, 14, 1).

Teniendo en cuenta los pasajes de las escrituras reveladas, rechazamos que la causa esté afectada por el efecto y sus atributos. Demostramos que éstos son simples superposiciones ilusorias de la ignorancia. Y esto mismo se acepta también cuando quedan fundidos en uno. Podemos citar otros ejemplos que atestiguen esta doctrina. Lo mismo que el mago en ningún momento queda afectado por la ilusión inducida por

él, así el Ser no es afectado por la ilusión del mundo. Y como a una persona que duerme no le afectan las visiones ilusorias de su sueño, porque no le acompañan en estado de vigilia y en el de sueño sin ensueños, de la misma manera el testigo permanente de los tres estados, es decir, el Ser supremo que es el testigo inmanente de la creación, subsistencia y disolución del mundo, no queda afectado por los tres estados. Porque la ilusión de que el Ser supremo aparezca en los tres estados no es más real que la cuerda que se toma por una serpiente al anochecer. Con respecto a esto, el maestro Gaudapada que conoce la verdadera tradición vedanta, ha declarado lo siguiente: «Cuando el ser humano, que estaba durmiendo por la influencia de la ilusión sin origen, despierta, toma conciencia de lo Real donde no hay sueños de ninguna clase, aquello no originado y no-dual» (*Kārikā* I, 16), «despierta a la no-dualidad, sin principio, sin ningún sueño» (Gaud. Kā. I, 16).

Hasta aquí hemos mostrado que, en nuestra posición, no hay peligro respecto a que la causa quede afectada por las características del efecto, como lo denso y demás, en el momento de fundirse con el Uno.

Contestamos a la segunda objeción, es decir, que al pensar que todas las características pasan al estado indiferenciado (al hacerse la unidad) no habría entonces una razón especial para que se originara un nuevo mundo con diversas categorías. Nos referimos a la existencia de ejemplos análogos. El caso es similar al del sueño profundo y al del trance. En estos estados el ser individual entra en una condición básica de no-distinción. Sin embargo, al no haber trascendido el error, vuelve a establecerse el anterior estado de distinción al despertar del sueño o del trance. Al respecto puede verse el pasaje upanisádico: «Todos estos seres, cuando se unifican con la Realidad, no son conscientes de ello. Y lo que hayan sido antes aquí, tigre, león, lobo, cerdo, gusano, mariposa, mosca o mosquito, vuelven a serlo al volver» (Ch. Up. VI, 9, 3). Porque mientras subsiste el mundo, el fenómeno de la existencia de diversas categorías que produce el conocimiento erróneo, continúa ininterrumpidamente, como la visión de un sueño. A pesar de que lo único que existe realmente es el Ser supremo, libre de todas las categorías.

Por eso tenemos que concluir que, incluso después de identificarse con el Uno, permanece el poder de distinción (potencial) basada en el error. Con esto queda eliminada la objeción que antes se hizo, diciendo que los seres liberados nacerían otra vez. No nacerán una vez más, porque el error en ellos ha quedado completamente eliminado por la comprensión total.

Por último, la dificultad que ha presentado el oponente ante el vedantín es que incluso en el momento de hacerse Uno, el mundo seguiría siendo diferente del Absoluto. Los vedantines no lo admiten por lo que

hay que eliminarla. Y así el punto de vista que se basa en las *Upanisad* es completamente coherente.

Sūtra 10. *Y porque las objeciones (citadas por el filósofo sankhya, se aplican también) a su propio punto de vista.*

La doctrina de nuestro oponente está expuesta a las mismas objeciones que él argumenta contra nosotros, en lo siguiente: la dificultad que aparece porque este mundo no puede haber surgido del Absoluto, dada la diferencia de características, se aplica también a la doctrina de la naturaleza como causa del mundo, pues al afirmar que la naturaleza está exenta de sonido y otras características, el filósofo sankhya llega a la teoría que considera no existente el efecto antes de su origen. Y habiendo admitido también este filósofo que en el momento de fundirse (con la causa), el efecto vuelve al estado de indiferenciación propio de la causa, se encuentra su posición en el mismo caso que la nuestra.

Además, admite que en el momento de fundirse en Uno las diferencias de todos los efectos específicos se diluyen y pasan a un estado de indiferenciación total. Las condiciones determinadas que antes de la unificación eran las causas de diversos tipos de existencia en el mundo en cada ser individual, en el momento de una nueva creación pueden dejar de estar determinadas, puesto que ya no hay causa para ello. Y si acepta que están determinadas sin causa, tendrá que admitir que incluso los seres liberados tienen que volver a entrar en un estado de limitación. Porque la misma ausencia de causa se da en el caso de seres liberados y en el de los que no lo están.

Si trata de evitar esta conclusión alegando que en el momento de volver a la unificación algunas diferencias individuales pasan al estado indiferenciado y otras no, nosotros respondemos que en ese caso estas últimas no podrían considerarse efectos de la naturaleza[5].

Todas las dificultades que se han presentado pueden aplicarse a los dos puntos de vista, por lo que no pueden ser argumento contra uno de los dos. Pero como necesariamente una de las dos debe ser aceptada, se favorece la posición de los vedantinos al ver que las dificultad es alegadas no son reales (según los resultados de la discusión anterior).

5. Se sobrentiende que los efectos de la naturaleza se diluyen en ella en el momento de la disolución de una creación. Como esta idea es aceptable por los filósofos vedantinos y por los sankhyas, no necesita aclaración y queda aquí implícita.

Sūtra 11. *Si se considera que el razonamiento no es una base segura (y para evitar este defecto) debemos usar otro método. Respondemos que eso no eliminaría (el defecto) respecto a este asunto.*

En temas que conocemos por las escrituras, no se debe confiar sólo en el razonamiento. Porque los pensamientos humanos están limitados y el razonamiento que no toma en cuenta los textos védicos y se apoya solamente en la opinión personal no tiene base suficiente. Vemos que algunas personas inteligentes han hecho con gran esfuerzo, argumentos que luego personas más ingeniosas que ellas demuestran ser imaginarios. Y los razonamientos de estas últimas en otro momento son refutados por otras personas.

Por eso, teniendo en cuenta la diversidad de las opiniones humanas, no se puede aceptar que sólo el razonamiento tenga una fundamentación segura. Tampoco podemos ignorar esta dificultad, aceptando los argumentos de aquellos de reconocida capacidad intelectual, como pueden ser Kāpila u otros, porque observamos que incluso estos filósofos de mente extraordinaria que han fundado escuelas filosóficas se contradicen entre sí, como Kāpila y Kānada.

Se podría decir aquí que adecuáramos nuestro razonamiento de otra manera para que no se nos recriminara por no tener una base suficiente. Sin embargo no se podría alegar que se deba eliminar todo razonamiento por bien fundado que esté. Pero el suponer esto también implica basarse en la razón. La inconsistencia del razonamiento se establece con el mismo razonamiento. Y si algunos argumentos son inútiles para llegar a una conclusión, de ahí no se concluye sin embargo que otros de la misma clase sean inútiles también.

Además, si aceptamos que todo razonamiento carece de base (para llegar a una conclusión verdadera) el camino práctico de la vida humana sería imposible. Porque vemos que los seres humanos actúan para conseguir la felicidad y evitar el sufrimiento en el futuro, presuponiendo que pasado, presente y futuro son iguales.

Y en el caso de pasajes de las escrituras aparentemente contradictorios entre sí, sólo con el razonamiento se puede determinar el sentido real y descartar la falsa interpretación para llegar a la conclusión adecuada. Manu tiene esta misma opinión al decir: «Para poder distinguir lo correcto de lo incorrecto, se deben conocer muy bien estas tres cosas: la percepción directa, la deducción y las escrituras a través de diferentes tradiciones» (Manu XII, 105) y «Sólo aquel que conoce las enseñanzas de los sabios con ayuda del razonamiento y sin contradecir los *Vedas*, conocerá la ley» (Manu, XII, 106). Desear un fundamento, como se ha

afirmado antes, se debe a la misma fuerza del razonar. Y permite llegar a conclusiones evidentes a través del rechazo de argumentos cuestionables. Porque nos encontremos con un razonamiento falso no debemos creer que todo el razonar es falsedad. No hay razón para suponer que una persona es estúpida porque su hermano mayor lo sea.

Por todas estas razones, el desear que haya un fundamento no puede usarse como argumento contra el razonar. Contra esto señalamos los vedantines que incluso no habría que liberarse de ese defecto. Porque aunque en relación con algo se observe que el razonamiento está bien fundamentado, en este asunto se buscaría una liberación del razonamiento desde la misma base errónea.

La verdadera naturaleza de la causa del universo, de la que depende la liberación final, no puede, por su profundidad, ni siquiera ser pensada. Se necesita la ayuda de los textos védicos. No puede convertirse en objeto de percepción, como ya se ha dicho, porque no posee forma, ni señales que la caractericen a partir de las cuales se pueda hacer deducciones o aplicar otros medios para el conocimiento válido. Otro modo de enfocarlo es usando la palabra *avimoksa* con el significado de «ausencia de liberación». Todos los que enseñan la liberación final del ser están de acuerdo en que surge de la verdadera comprensión iluminada. Esa comprensión es única (no cabe en ella la diversidad de las opiniones) porque su contenido son las cosas en sí mismas.

El contenido de ese Conocimiento es lo más real ya que permanece siempre igual. Y un conocimiento así se considera verdadero como por ejemplo el que indica que el fuego es caliente. Por eso las personas que tienen una verdadera comprensión no tienen divergencias de visión, como sucede con los que basan su conocimiento en el razonamiento. Observamos de lo que una mente lógica ha determinado como conocimiento verdadero puede ser destruido por otra mente y a su vez lo de esta última lo puede destruir una tercera. Y es que el conocimiento que se fundamenta en el razonamiento con un objeto cambiante, ¿cómo puede ser verdadero conocimiento?

Los seguidores de la doctrina de la naturaleza (como causa del universo) no son aceptados por todos los filósofos como los que mejor razonan, en cuyo caso podríamos aceptar esa teoría como un conocimiento válido. Tampoco podríamos reunir en un momento dado y en un lugar determinado a todos los filósofos lógicos del pasado, presente y futuro, para saber si su opinión tiene un contenido inmutable como corresponde al conocimiento verdadero, mientras que los *Vedas* son una fuente eterna de conocimiento verdadero, por lo que revelan contenidos firmemente establecidos. El conocimiento que brota de ahí es verdadero y no puede ser negado por los filósofos del pasado, presente o futuro.

Hasta aquí hemos establecido que el conocimiento de las *Upanisad* es el único verdadero. Y como fuera de él no puede darse la verdad, ahí se da la posibilidad de liberación de los seres que transmigran. Por eso nuestra posición final es que basándonos en los *Vedas* y en el razonamiento que se adecua a ellos debemos considerar que el Absoluto consciente es la causa material y eficiente del universo.

LO QUE NO ACEPTAN LOS SABIOS

Sūtra 12. *Se han explicado teorías que no aceptan las personas con sabiduría.*

Hemos rechazado ya aquellas objeciones contra los textos vedanta que se basaban en el razonamiento. Se apoyaban en la teoría de la naturaleza, causa del universo. Esta teoría había que refutarla por estar próxima al sistema de los *Vedas* y porque la apoyan algunos argumentos de peso y en cierta medida la han adoptado algunas autoridades que siguen los *Vedas*. Pero algunas personas poco inteligentes pueden pensar que podría surgir otra objeción basada en el razonamiento, como es el caso de la teoría atómica. Por tanto, se amplía la refutación de la primera teoría a la última. Porque consideramos que al conquistar al adversario más peligroso, la conquista de los enemigos menores ya está realizada.

Otra teorías, como la atómica, que no ha sido aceptada por Manu ni por Vyasa y otras autoridades, deben considerarse como rechazadas ya por las mismas razones que nos han permitido eliminar la doctrina de la naturaleza. No hay motivo de duda ya que las razones para el rechazo son las mismas.

Los argumentos son: la incapacidad del razonamiento para penetrar en la profundidad de la causa trascendental del universo, la base limitada del razonamiento, la imposibilidad para la liberación final, incluso en el caso de conclusiones formadas de otro modo (ver el *sūtra* precedente). Las razones en síntesis son el conflicto entre los *Vedas* y los razonamientos.

LA DISTINCIÓN ENTRE EXPERIMENTADOR Y EXPERIMENTADO EN LA UNIDAD

Sūtra 13. *Si se ha dicho que la distinción entre el experimentador y lo experimentado cesa (al fundirse con la causa, el*

Absoluto y quedar indiferenciados), decimos que esa distinción se mantiene como se observa en la experiencia común.

Se presenta otra objeción basada en el razonamiento contra el punto de vista del Absoluto causa del universo. En este tema las escrituras son autoridad. Pero también puede conocerse por otros medios de conocimiento válido. A veces hay que interpretarlo en un sentido secundario (metafórico) como sucede con algunos *mantras*, etc., cuando el sentido primario (literal) no puede comprenderse por la vía de conocimiento normal. De la misma manera, el razonar debe considerarse incorrecto fuera de su esfera, como es el caso de los deberes religiosos y sus opuestos. Porque no se puede admitir que la escritura esté en oposición a otros medios válidos de conocimiento.

Y si se pregunta dónde se oponen las escrituras a lo que se ha establecido por otros medios, daremos el siguiente ejemplo: la diferencia entre experimentadores y objetos de experimentación se conoce suficientemente por la experiencia cotidiana. Los experimentadores son seres conscientes, seres encarnados, mientras que el sonido es objeto de experimentación. Por ejemplo, Devadatta es un experimentador y el plato que come, el objeto de experimentación. La diferenciación entre los dos no existiría si el experimentador se fusionara en el objeto de experimentación y viceversa. Esta fusión sería la consecuencia de la no-diferenciación entre el mundo y el Absoluto. Pero la división, bien establecida (entre experimentador y objeto experimentado) no podría cuestionarse. No sólo en el presente, donde se ve que tal división existe, sino también en el pasado y el futuro. La afirmación del Absoluto como causa material nos llevaría a la anulación de la diferencia entre experimentadores y cosas experimentadas, por lo que es inadmisible.

El vedantín responde a la objeción así: Puede existir tal división desde el momento en que es de experiencia común. Y puede mantenerse también desde nuestro punto de vista, ya que así se ve en el mundo. Vemos que las olas, la espuma, las burbujas y otras variantes del agua, aunque no son diferentes del agua del mar, algunas veces están separadas entre sí y otras están unidas. Al ser individuales, no se funden una en la otra, pero aunque no se fundan no son distintas al mar. Así también ocurre en el tema que tratamos. Los experimentadores y los objetos de experimentación, no se funden uno en otro y no son distintos del Absoluto tampoco. Y aunque el experimentador no es un efecto del Absoluto ya que al mismo Creador que no tiene modificaciones, en tanto en que entra en el efecto se la llama experimentador, según el pasaje: «Después de haberla creado, entró en la creación» (Tait. U. II, 6) una vez que el Absoluto ha entrado en su efecto, pasa a un estado de indiferenciación.

El efecto actúa como una limitación añadida, lo mismo que el espacio universal se divide al contacto con las vasijas y otras cosas añadidas a él.

La conclusión de esto es que puede existir la diferencia entre experimentadores y objetos experimentados, aunque ambos no son diferentes del Absoluto, son causa suprema, como se demuestra con la analogía del mar y las olas.

NO HAY DIFERENCIA ENTRE EL EFECTO Y LA CAUSA

Sūtra 14. *La no-diferenciación entre efecto y causa se conoce por términos como «el origen».*

La refutación contenida en el *sūtra* precedente está basada en la diferencia práctica entre experimentadores y objetos experimentados. Sin embargo esta distinción no existe en realidad, porque se comprende que no hay diferencia (de identidad) entre causa y efecto. El efecto es este mundo multiforme formado por el espacio y demás, la causa es el Absoluto. Está claro que el efecto no es diferente de la causa porque no puede existir aislado de ella.

¿Cómo es eso? Teniendo en cuenta la palabra de las escrituras «origen» y otra más. La palabra «origen» se usa relacionándola con un símil en un pasaje que sirve para demostrar que por el conocimiento de una cosa todo se llega a conocer: «Por un ladrillo de arcilla, se conoce todo lo que está hecho de arcilla, luego el efecto, la cosa hecha de arcilla, es simplemente arcilla» (Ch. Up. VI, 1, 4). El significado de este pasaje es que si se conoce un ladrillo de arcilla que realmente no es sino arcilla se conocen todas las cosas hechas de arcilla, como vasijas, platos, pues todas tienen esa misma naturaleza. Las modificaciones nada más son nombres, y se originan a partir del lenguaje únicamente, la modificación no existe como algo real. No son verdaderos estos nombres en tanto efectos individualizados distinguidos con un nombre, pero en cuanto arcilla sí lo son. Un ejemplo paralelo aparece en relación con el Absoluto al aplicar la frase: «Teniendo su origen en el lenguaje» para este tema que estamos ilustrando con el ejemplo. Y así comprendemos que todo el conjunto de efectos no existe separado del Absoluto. Más adelante cuando el texto afirma que el fuego, el agua y la tierra son los efectos del Absoluto, se dice que los efectos de estos elementos no tienen existencia separados de Él. «De este modo desaparece la naturaleza específica del fuego que abrasa, ya que la modificación es un simple nombre que tiene su origen en la palabra, mientras que los tres elementos son lo verdadero» (Ch. Up. VI, 4, 1). También hay que señalar aquí otros textos upanisádicos que recuerdan la unidad del ser, como: «Todo esto tiene a Aquello como esencia. Aquello es la Realidad, es el Ser, y tu eres Eso» (Ch. Up. VI, 8, 7), «y todo eso es el Ser» (Br. Up. II, 4, 6), «Todo esto no es más que el Absoluto» (Mu. Up. II, 2, 11), «Todo esto no es sino el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2), «En Aquello no hay diferencias» (Br. Up. IV, 4, 19).

De ningún otro modo se podría afirmar que al conocer una cosa, todo lo demás se conoce. Éste es, por tanto, el sentido. De la misma manera que esas partes del espacio limitado por vasijas y jarras no son diferentes del espacio universal, y lo mismo que el agua de un espejismo no es diferente del desierto puesto que aparece y se desvanece enseguida, y no existe separada del desierto, así este mundo fenoménico con sus experimentadores, objetos experimentados y todo lo demás, no existe separado del Absoluto.

El oponente interviene aquí: El Absoluto en sí, está constituido por muchas cosas. Como el árbol tiene muchas ramas, también el Absoluto tiene muchos poderes y energías que dependen de esos poderes. Por lo tanto, unidad y diversidad son ambas verdaderas. Se considera que un árbol es uno, pero sería muchos si se consideraran las ramas. El mar es uno, pero sería muchos si se consideraran las olas y la espuma. La arcilla es una, pero puede ser muchas en relación con las vasijas y platos hechos de ella.

A partir de esta idea, la liberación final se alcanza con el conocimiento verdadero (del Absoluto) como unidad. Sin embargo, los procesos de actividades del mundo o disciplinas religiosas que dependen de los preceptos para la acción se justifican desde el punto de vista de la diversidad. Con esta interpretación, las analogías de los ladrillos y la arcilla son adecuadas.

Respondemos, *contesta el vedantín,* que esta teoría es insostenible. Porque en el ejemplo, la verdad de la causa material se determina al decir: «Como la arcilla únicamente es verdad» (Ch. Up. VI, 1, 4). Y la frase: «Teniendo su origen en la palabra muestra la irrealidad de todos los efectos». En cuanto al tema que el ejemplo ilustró, es decir, el Absoluto como causa suprema, leemos en Ch. Up. VI, 8, 7: «En Aquello todo tiene su ser» y «Aquello es la Realidad», donde se afirma que sólo la causa suprema es Realidad. Y también el pasaje siguiente: «Eso es el Ser, eso eres tú, Svetaketu», nos enseña que el ser individual también es el Absoluto.

Hay que señalar que el pasaje muestra claramente que esa identidad del ser encarnado con el Absoluto la establece en la verdad sin que tenga que llevar a cabo ningún otro esfuerzo[6]. Se afirma que ser individual

6. Resalta aquí la característica de esta metafísica no-dual en la que sólo el descubri

tiene su esencia en el Absoluto, que es la doctrina de los *Vedas*, según se ha aceptado, y acaba con la existencia independiente del ser individual, lo mismo que la cuerda (del ejemplo célebre) aleja a la serpiente por la que se había tomado la cuerda. Y si hay que eliminar la doctrina de la existencia independiente del alma individual, entonces la opinión sobre el mundo se fundamenta con el alma individual.

Existe la multiplicidad, creada por la ignorancia y por un acercamiento racional que imagina partes separadas en el Absoluto. Es lo que muestra la *Upanisad* en este pasaje: «Pero cuando todas las cosas son el Ser, ¿qué puede verse y a través de qué?» (Br. Up. II, 4, 13). Y lo que quiere decir es que para aquel que ve que todo tiene su ser en el Absoluto, el mundo fenoménico, actores, acciones y resultados de ellas, son irreales. Esto no quiere decir que la irrealidad del mundo esté limitada a ciertos estados. Porque la identidad del Ser y el Absoluto no es un estado particular sino que realmente se afirma en: «Eso eres tú».

Con el ejemplo del ladrón se ve que quien está en el error se encuentra atado, mientras que el que está en la verdad es libre (Ch. Up. VI, 16). En la *Upanisad* se muestra que la unidad es la más elevada verdad, y la multiplicidad es consecuencia de la ignorancia. Si unidad y multiplicidad fueran verdad ambas, ¿cómo podría considerarse que una persona estaba equivocada al aceptar esta existencia fenoménica?

Otro pasaje upanisádico censura a los que ven la realidad desde una visión dualista: «El que ve diferencias en Aquello, va de muerte en muerte» (Br. Up. IV,4, 19). Y desde el punto de vista señalado (en él ambas, diferencia y no-diferencia, son verdad), no se justifica la liberación a través del conocimiento (de la verdad) porque no se reconoce que la ignorancia sea la causa del mundo fenoménico, que sólo la verdad elimina. ¿Cómo podría el conocimiento verdadero de la unidad anular el conocimiento de la diversidad, si ambos son verdaderos?

El oponente pone esta objeción: Si se afirma la unidad absoluta, la percepción y los demás medios válidos de conocimiento quedan anulados porque la ausencia de diversidad les deja sin objeto, lo mismo que la idea de un hombre desaparece cuando se ve que realmente era un poste. Además todos los textos que contienen preceptos y prohibiciones perderían su objetivo si la característica (de multiplicidad) de la que depende su validez no existiera realmente. Más aún, todo el sistema de enseñanzas que se refiere a la liberación final se derrumbaría si la diferencia entre maestro y discípulo, de la que depende, no fuera real. Y si la enseñanza sobre la liberación no es verdadera ¿cómo podríamos mantener la verdad de la unidad absoluta del Ser, que es un punto de esta enseñanza?

miento de la verdad realiza al ser humano. Y se ve el contraste con las metafísicas dualistas que al considerar la realidad separada presuponen el esfuerzo para alcanzarla.

Ante esto respondemos, dice el vedantín, así: Estas objeciones no perjudican nuestra posición porque toda la complejidad de la existencia fenoménica se considera verdad, hasta el momento en que se descubre que el Absoluto es el Ser de todo. Lo mismo que las actividades de un sueño se consideran verdaderas mientras no se ha despertado. Mientras no ha alcanzado una persona la comprensión de la unidad del Ser, no sabe que el mundo fenoménico con sus medios y objetos de conocimiento y con los resultados de las acciones, es ilusorio. Como consecuencia de su ignorancia esta persona ve lo que son simples efectos como el cuerpo, la descendencia, la riqueza, etc., como si pertenecieran a su ser, olvidando que realmente el Absoluto es el Ser de todo. Por eso hasta que no adviene la comprensión de la verdad, las actividades comunes, incluso las religiosas serán desordenadas. Es el mismo caso que el de quien duerme y en su sueño ve muchas cosas. Hasta el momento de despertar está convencido que sus ideas las produce una percepción verdadera, y no sospecha que sea falsa.

Volviendo a la objeción que apareció antes, *dice el oponente;* ¿cómo pueden los textos upanisádicos, si son falsos, referirse al verdadero Ser del Absoluto? Realmente no vemos que la persona a la que muerde una cuerda-serpiente (según el ejemplo en que la serpiente se imaginó al ver la cuerda) muera. Tampoco vemos que el agua que aparece en el espejismo se use para beber o para bañarse.

Esta objeción no crea ninguna dificultad, *dice el vedantín*. De hecho vemos efectos reales como resultado de causas irreales. Observamos, por ejemplo, que a veces la muerte sobreviene como consecuencia de un veneno imaginario. Y en una persona en estado de sueño con ensueños, se producen los efectos de morir por la picadura de una serpiente o de bañarse en el agua de un río. Se puede decir: Sí, pero esos efectos son irreales. Son irreales, desde luego, responderíamos, pero la conciencia que tiene de ellos la persona que sueña es verdadera. La persona que se despierta del sueño, considera que los efectos que vio soñando, la mordedura de una serpiente, el bañarse en un río, etc., son irreales, pero la conciencia que ha tenido de ellos no es irreal. El que no quede anulada la conciencia del que sueña en el estado de vigilia nos hace comprender que la identidad del Ser con el cuerpo es falsa[7].

Hay un pasaje que explica esto: «Si al hacer una ceremonia para obtener un resultado se ve una mujer en sueños, se piensa que por este

7. Porque a una misma conciencia le corresponden distintos cuerpos: Uno en el estado de vigilia, y otro que puede ser diferente, en el estado de sueño con ensueños.

sueño el rito tendrá éxito» (Ch. Up. V, 2, 8). Lo que muestra que a un sueño falso puede seguirle algo cierto. Y en otro pasaje se afirma que si una persona observa ciertos presagios desfavorables puede deducir que no vivirá mucho. Se dice también: «Si se ve un hombre negro con dientes negros en un sueño, eso causa la muerte del que lo ha soñado». Esta clase de textos muestran que la muerte cierta puede indicarse por falsos sueños. Además se sabe por experiencia que las personas que saben interpretar los sueños según lo positivo y lo negativo pueden pronosticar hechos propicios o desfavorables. Y para citar otro ejemplo de que algo verdadero puede conocerse a través de algo falso, vemos que se conocen los sonidos, que son reales por medio de las palabras escritas que son irreales.

Las *Upanisad* son el significado definitivo del conocimiento válido porque están establecidas en la unidad del Ser. Y después de ellas no queda nada más por conocer. Aunque en la vida cotidiana surge la curiosidad de conocer: «¿Qué, con qué y cómo?» al escuchar el precepto: «Se debe hacer una ofrenda». Pero no queda nada más por saber, cuando se comprende: «Tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 8, 7) o «Yo soy el Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 5). Porque ese conocimiento tiene como contenido al Ser que es la totalidad. Puede aparecer la curiosidad cuando algo ha quedado fuera (de mi comprensión), pero no hay nada más allá de la unidad con el Ser, por lo que pueda haber curiosidad. No puede afirmarse que un conocimiento como éste no puede aparecer. Porque textos upanisádicos como: «Por él comprendió la realidad del Ser» (Ch. Up. VI, 16, 3) confirman que existen medios para que ese conocimiento aparezca, como al escuchar y estudiar (la verdad) expresada en los *Vedas*. No se puede decir tampoco que el tomar conciencia (de ese conocimiento) sea inútil o erróneo. Porque tiene como resultado la eliminación de la ignorancia. Y además porque no hay otro conocimiento por encima de él. Hemos dicho ya que antes de tomar conciencia de la unidad del Ser, todas las ideas sobre lo verdadero y lo falso en el ámbito de la vida corriente y en el religioso permanecen invariables. Sin embargo cuando las ideas de multiplicidad son desarraigadas, una vez que se ha llegado a establecer la unidad del Ser, ya no se imagina al Absoluto como algo compuesto.

Aquí el oponente interviene diciendo: Citando el ejemplo de la arcilla como análogo, ¿no tendríamos que admitir que el Absoluto es capaz de transformaciones? Porque sabemos que la arcilla y cosas similares son cambiantes.

El vedantín responde: No, porque el Absoluto es inmutable. Y las *Upanisad* niegan todo tipo de cambio en Él, en textos como: «Este gran Ser, nonacido, imperecedero, inmortal, sin decadencia, sin miedo, es el Absoluto» (Br. Up. III, 8, 8). Al Absoluto no se le puede asignar ninguna de las caracte-

rísticas ni las que corresponden a estar sujeto al cambio, ni las ideas de estar libre de él. Y se ha dicho: «De este Ser se puede decir: Esto no, esto no» (Br. Up. IV, 4, 22)y «Ni grande, ni pequeño» (Br. Up. III, 8, 8).

El oponente pregunta: ¿Por qué el Absoluto no puede considerarse con cambios y sin cambios?[8]. Del mismo modo puede hablarse del movimiento y del descanso[9].

El Absoluto es inmutable, *responde el vedantín,* no puede tener ni el atributo del movimiento ni el de la inmovilidad. Ya ha sido demostrado que es eterno y sin ninguna modificación.

El comprender la unidad del Absoluto es el medio para obtener la liberación final. Y no hay ninguna evidencia de que este conocimiento produzca algún resultado independiente transformando el mundo. Las escrituras revelan únicamente el resultado que se produce al tomar conciencia del inmutable Absoluto como el Ser. Hay un pasaje que comienza así: «Debe describirse al Ser como "ni esto, ni esto"» (Br. Up. IV, 2, 4) y más adelante leemos: «Ganeka ha alcanzado lo que está libre del miedo» (*ibid.*). Y hay textos como éstos.

Tenemos, por tanto, que concluir de esta manera: cuando se habla del Absoluto, se ve que la liberación es la consecuencia de comprender que en Él no hay modificaciones. Por eso se ha dicho que no tiene ningún efecto. Y los pasajes que tratan de la transformación deben entenderse sólo como un medio para conocer el Absoluto. Como en Él mismo no hay efectos, se menciona relacionándolo con algo que tenga efectos.

Entender que el resultado del conocimiento del Absoluto sería el sufrir las modificaciones (que Él sufre en la manifestación fenoménica) serían incorrecto. Porque el estado de liberación final al que llega el ser individual al conocer el Absoluto es eterno e inmutable.

Aparece, sin embargo, una cuestión por parte del oponente: Al sostener que la naturaleza del Absoluto es inmutable, se contradice la doctrina fundamental, según la cual Dios es la causa del universo. La unidad absoluta no permite la diferencia entre el ordenador (Dios) y lo ordenado (el mundo).

No aceptamos esto, *dice el vedantín*. Porque características como la omnisciencia, que sólo pertenecen al Absoluto en cuanto relacionado con el mundo fenoménico, dependen de la evolución de los principios de «nombre» y «forma», fundamentados en la ignorancia.

8. Con cambios en el mundo fenoménico y sin cambios en el estado verdadero de unidad. Ésta sería una visión relativa y distorsionada de lo Absoluto que por esencia ha de ser sin cambios o dejaría de ser absoluto.

9. Un mismo cuerpo puede estar moviéndose o quieto, sin dejar de ser el mismo cuerpo. Esta analogía que hace el oponente para explicar lo Absoluto no es válida, como Śankara aclarará enseguida.

Lo que defendemos de acuerdo con pasajes de las escrituras como: «De ese Ser surge el espacio» (Tai. Up. II, 2) es que la creación de este mundo, su mantenimiento y su disolución en el Uno, proceden de un Ser omnisciente y omnipotente, y no de una naturaleza sin conciencia o de cualquier otro principio. Es lo que hemos explicado en I, 1, 24. Aquí no estamos enseñando nada diferente.

Pero ¿cómo es posible, *interviene el oponente*, afirmar esto, cuando está manteniendo a la vez la absoluta unidad y la no-dualidad del Ser?

Escucha como es esto posible, *dice el vedantín*. Existen el nombre y la forma, creaciones de la ignorancia. Es como si pertenecieran al Ser de Dios. Y no se pueden determinar ni como lo real ni como lo irreal. Se menciona en la Tradición esos principios del mundo fenoménico como el poder de la ilusión (*māyā*), la energía (*sakti*) o la materia prima (*prakriti*) de Dios omnisciente. Pero Dios es distinto de esos principios como sabemos por pasajes como éste: «Aquel que se llama espacio es el que revela todas las formas y los nombres. Porque todo ello está contenido en el Absoluto» (Ch. Up. VI, 3, 2). «Aquel Ser omnisciente, que creó todas las formas y dio todos los nombres, los pronunció» (Tai. Ā. III, 12, 7), «Quien multiplica una semilla» (Śv. Up. VI, 12). De esta manera, Dios, según las limitaciones añadidas de nombre y forma, originadas en la ignorancia, crea realidades, lo mismo que el espacio universal hace en los agregados limitados de las vasijas y las jarras. Él permanece en el mundo fenoménico como ordenador de los seres individuales, que se llaman criaturas cuando se identifican a sí mismas con las mentes, pero realmente son idénticas a Él. Lo mismo que los espacios en las vasijas, cuerpos y sentidos creados por el nombre y la forma, surgen de la ignorancia.

De ahí que la relación que tiene Dios como omnisciente y omnipotente depende de las limitaciones añadidas, que aparece por la ignorancia. Pero realmente ninguna de estas características pertenece al Ser, ni la de ordenador, ni la de omnisciente. Sólo se usan para ir eliminando las limitaciones superpuestas por la comprensión verdadera. Se ha dicho: «Allí donde no se ve nada, ni se oye nada, allí donde nada se conoce, está lo Infinito» (Ch. Up. VII, 24, 1). «Cuando para el que comprende el Absoluto todo es el Ser, ¿qué se podría ver y a través de qué? (Br. Up. II, 4, 14 y IV, 5, 15).

Todos los textos upanisádicos afirman que desde el estado de la realidad verdadera el mundo fenómenico de las apariencias no existe. Y también en otras escrituras leemos: «El Ser no crea ni la subjetividad ni los objetos, ni la relación con los resultados. Es la naturaleza la que lo hace. El Omnipresente (Dios) no acepta ni las culpas ni los méritos de nadie. La Verdad permanece encubierta por la ignorancia, por lo que las

criaturas están confundidas» (B. Gītā V, 14-15). En este texto se muestra que desde la suprema verdad la relación entre lo divino que ordena y las cosas ordenadas no existe. Pero, desde la existencia relativa, incluso las *Upanisad* dicen: «Él es el Dios de todo, el que dirige a todos los seres, el que los protege. Es el límite que separa los distintos mundos» (Br. Up. IV, 4, 22). También en: «Dios, Arjuna, habita el corazón de todas las criaturas y su poder de crear ilusión les arrastra como si estuvieran en una máquina» (B. Gītā XVIII, 61).

Y en los *sūtra*s (de Vyasa) (II, 1, 13 y 14): «Si se ha dicho que la distinción entre el experimentador y lo experimentado cesa, decimos que esa distinción se mantiene como se observa en la experiencia común» y «La no-diferenciación entre el efecto y la causa se produce por términos como el origen». Aquí se afirma la indiferenciación entre causa y efecto desde el estado de verdadera realidad, mientras que en la experiencia fenoménica se ve al Absoluto como un basto océano (con olas). El mundo de los fenómenos creados no se rechaza. Las transformaciones se aplican al Absoluto con modificaciones (*saguna Brahman*) al que se dirige la devoción.

Sūtra 15. *(Causa y efecto no son diferentes) (porque el efecto) se percibe cuando existe (la causa).*

El efecto no es diferente de la causa porque sólo cuando la causa existe se ve que existe el efecto y no de otra manera. Por ejemplo, cuando hay arcilla, se observa la jarra. Y se ve que existe la tela únicamente cuando hay madejas de hilo. No se puede generalizar que cuando existe una cosa también se observa que existe otra. Un caballo, por ejemplo, es diferente de una vaca y no se ve que exista sólo cuando se percibe la vaca. Tampoco se percibe la jarra cuando se ve al alfarero. Porque en ese caso la indiferenciación no existe, aunque la relación entre ambos sea la de una causa operativa y su efecto.

Pero, *interviene el oponente*, en el caso de cosas desiguales nos damos cuenta incluso por la observación, que una cosa generalmente depende de la existencia de otra. El humo, por ejemplo, sólo existe si hay fuego.

La respuesta del vedantín es: No, eso no es cierto, porque el humo continúa después de haberse apagado el fuego. Los pastores guardan el humo en vasijas incluso.

Permítasenos poner ciertas características al humo para que podamos afirmar que el humo de cierta clase no existe si no existe el fuego, *dice el oponente*.

Aún en ese caso, *interviene el vedantín,* su objeción no es válida. Porque la razón para aceptar la indiferenciación de causa y efecto es la mente (el órgano interno) en el que influyen conjuntamente causa y efecto[10]. Y eso no ocurre en el caso del humo y el fuego. Además leemos en el *sūtra:* «Teniendo en cuenta la existencia de la percepción». La indiferenciación no se acepta sólo porque está en las escrituras, también se deduce de la percepción. La indiferenciación se ve, por ejemplo, en un conjunto de hilos, donde no vemos algo que se llama «tela», añadidos a los hilos, sino simplemente hilos tejidos entrecruzados. Por eso entre los hilos, vemos unos más finos y otros gruesos, que se identifican en el conjunto de la tela, pero que pueden percibirse independientemente.

Basándonos en lo que percibimos, concluimos que las partes más sutiles son idénticas en última instancia con sus causas, como el rojo, blanco y negro, colores del fuego, agua y tierra según el (Ch. Up. VI, 4). También son idénticos con el aire y éste con el espacio, y el espacio con el Absoluto que es el uno sin segundo. Así hemos explicado que estos experimentos nos conducen al Absoluto, como causa final del mundo y no a la naturaleza.

Sūtra 16. *(Y la causa y el efecto no son diferentes) porque el efecto existe ya (antes de la creación en la causa).*

También hay que considerar que el efecto no es diferente de su causa por la razón siguiente: las *Upanisad* afirman que lo que es posterior en el tiempo, el efecto, antes de actualizarse, está esencialmente en la causa. En pasajes como: «Al principio sólo estaba lo que es» (Ch. Up. VI, 2, 1) y «Verdaderamente en el principio sólo estaba el Ser» (Ai. Up. I, 1, 1). El efecto que se expresa con la palabra «esto», aparece en coordinación con la palabra que significa la causa. Por lo que se ve que ambos pertenecen a la misma sustancia. Por otro lado, una cosa que no existe en otra por su ser, no puede ser producida por ella. Por ejemplo, el aceite no se produce de la tierra. De ahí que no se de diferencia antes de producirse el efecto. Comprendemos que, incluso después de haberse producido, el efecto continúa siendo igual a la causa.

Como causa, el Absoluto es lo que es en todo momento, y el efecto, el mundo fenoménico, también es lo que es en todo momento. Lo que es (lo Real) sólo es uno. El efecto no es diferente de la causa.

Sūtra 17. *Si se ha dicho que el efecto no existe (antes de la*

10. La casualidad, categoría de la mente, marca la relación entre objetos, pero originariamente está en la manera de constituir la realidad al pensar y no en la Realidad.

creación) ya que se considera (en las Upanisad) como no-existente, decimos que no es verdad. Porque el término «no-existente» es una característica más (como se ve) al final del texto.

Hay una objeción por parte del oponente. En algunos sitios las escrituras hablan del efecto antes de ser producido, como «no-existente». Por ejemplo: «En el principio sólo estaba lo no-existente» (Ch. Up. III, 19, 1) y «Con toda seguridad lo que había en el principio era lo no-existente» (Tai. Up. II, 7, 1). Por tanto no es posible atribuir el ser del efecto antes de la creación.

El vedantín dice: Negamos esto. Pues no significa que la inexistencia del efecto antes de ser creado, fuera absoluta. Simplemente estaba en un estado diferente. Es decir, aún no se había desarrollado el estado de nombre y forma. Es diferente este estado de aquel en el que ya se ha manifestado. Y en este último estado, antes de producirse al efecto se le llama inexistente aunque existe como idéntico a su causa.

Esta condición se deduce del pasaje final. Aquí se sigue la regla según la cual el sentido de un pasaje cuya primera parte es dudosa se determina por la parte que lo complementa. En relación con el texto: «En el principio esto era únicamente inexistencia», señalamos que lo que ahí se expresa con la palabra «inexistencia», en el pasaje que lo complementa es: «Eso llegó a hacerse inexistente». La palabra «eso» está calificada como «existente». La palabra «era» no se emplea además para lo que es completamente inexistente, lo que no se puede relacionar con un tiempo anterior o posterior. Teniendo en cuenta los dos pasajes, el primero donde se dice que es «inexistente» y el segundo complementario en el que se hace «existente», queda demostrado que no se refiere a la inexistencia absoluta.

De todo esto se deduce que la inexistencia que se aplica al efecto antes de ser creado se refiere nada más a un estado diferente de ser nada más. Y como lo que se distingue como nombre y forma, en el lenguaje habitual, se dice que existe, el término «inexistente» se aplicaría a modo de metáfora para expresar el estado en que estaban antes de su diferenciación.

Sūtra 18. *Por razonamiento y de acuerdo con un texto upanisádico posterior (se deduce que el efecto existe antes de la creación y que no es diferente de la causa).*

Al principio se demostró por razonamiento lo siguiente: la experiencia

nos enseña que cuando se desea producir ciertos efectos, como una cuajada de leche, una jarra de barro u ornamentos de oro, se emplean para ello ciertas sustancias determinadas como la leche, la arcilla y el oro. Cuando se desea producir cuajada no se emplea la arcilla, ni para producir jarras se emplea la leche. Sin embargo, todo esto debería ser posible según la doctrina que dice que no existe el efecto antes de actualizarse como tal. Porque antes de su actual origen, todos los efectos son igualmente inexistentes en cualquier sustancia causal. Por tanto, ¿por qué las cuajadas se tienen que hacer con leche únicamente y no con arcilla, y las jarras sólo de arcilla y no de leche también? La misma inexistencia de cualquier efecto en cualquier causa se da, pero a la vez cada sustancia causal tiene cierta potencialidad que va más allá de ella y vale sólo para cierto efecto concreto y no para otros. Como en el ejemplo anterior, sólo de la leche puede hacerse cuajada y no de la arcilla, y sólo de la arcilla pueden hacerse jarras y no de la leche.

¿Qué se entiende por potencialidad? Si se entiende la condición anterior al efecto, habría que abandonar la doctrina del efecto no existente en la causa y comprobar que el efecto existe como decimos. Si, por otro lado, se entiende por potencialidad cierto poder de la causa hacia el efecto, ya que sólo determinado efecto surge de una causa, hay que admitir que ese poder sólo determinará el efecto particular. Y si no es diferente (de la causa y el efecto) ni es inexistente, pues si fuera una de estas dos cosas no se distinguiría de otra cosa, ¿cómo podría producir él solo el efecto particular? Deducimos de aquí que ese poder es idéntico al Ser. Además ya que las ideas de causa y efecto por un lado y las de sustancia y características por otro no están separadas, como lo están las ideas de un caballo y un búfalo, hay que reconocer la identidad de causa y efecto igual que la de sustancia y accidente.

Entonces deducimos que la causa y el efecto aunque diferentes no se consideran así porque están conectados por «la relación inherente»[11], *señala el oponente.*

Y el vedantín responde: Si se deduce una «relación inherente» entre causa y efecto, hay que admitir también que esa relación está unida por algo a los dos términos que se relacionan así. Y esa relación requerirá otra nueva relación (para unir los dos términos relacionados). Y así nos veríamos obligados suponer infinitas series de conexiones. O por el contrario habría que afirmar que «la relación inherente» no está unida por

11. La relación inherente (*samavāya*) es la que se da entre dos cosas, cuando una invariablemente actúa a la vez que la otra. En la filosofía nyāya es la relación que existe entre sustancia y accidente y entre universal y particular. Es la relación del todo con sus partes.

nada a los términos que ella une. Y como resultado de ello, se desharía lo que une los dos términos de «la relación inherente».

El oponente responde: Bien, entonces aceptemos que esa relación al ser una conexión puede unir términos sin necesidad de otra unión.

A lo que el vedantín contesta: «La conjunción inherente» ha de estar relacionada con los dos términos que une sin la ayuda de una relación intermedia, pues una conjunción también es un modo de conexión[12]. Y como las sustancias con sus características se sabe están en una relación particular, no hay necesidad de suponer una relación inherente. Además ¿qué le hace suponer al afirmar que causa y efecto se unen por «la relación inherente» que hay una sustancia compuesta de partes y que el efecto permanece en su causa, es decir, en las partes en las que consiste? ¿Permanecerá en todas las partes tomadas como un todo o en cada una en particular? Si dice que en todas las partes como un todo, no se podría entonces ver al todo como tal, ya que es imposible que todas las partes estén en contacto con los órganos de percepción. Y no se puede decir que el todo puede ser concebido solamente a través de algunas de sus partes, pues la multiplicidad que existe en todos los substratos (en todas las cosas) no se conoce hasta conocer algunos de esos substratos.

¿Admitiremos que el todo está en todas las partes mediante las limitaciones añadidas?, *dice el oponente.*

Respondemos a esto, *dice el vedantín,* señalando que en este caso deberíamos suponer otras partes, además de las originarias para que a través de ellas el todo pueda estar en las originarias. Porque una espada penetra la vaina a través de cada una de sus partes componentes que son diferentes de las que componen la vaina. Eso nos llevaría a una regresión infinita porque en cada etapa nuevos componentes se unirán a los anteriores. Aceptaremos entonces que el todo está en cada parte separadamente. Si es así, cuando una acción tiene lugar en una parte, no hay acción en las otras. Porque si Devadatta está en Srughna no está al mismo tiempo en Pātaliputra. Si de lo que se trata es de la presencia en varios lugares, entonces tendremos que aceptar multiplicidad de causas como en el caso de Devadatta y Yajñadatta residiendo en Srughna y Pātaliputra respectivamente (dos lugares porque son dos personas).

El oponente dice que el todo puede estar presente en cada parte como las característica genérica de la vaca está presente en cada vaca.

A esto responde el vedantín que no es así, porque no se percibe de esa manera. Los atributos genéricos de la vaca se perciben en cada vaca,

12. La diferencia que Śankara quiere marcar respecto a la filosofía nyāya está en la palabra «conjunción» que al basarse en una característica (*guna*) es inherente al ser de lo que relaciona. Está, por tanto, unido en el ser y no necesita nada más que las relaciones.

pero el todo no se percibe en cada parte. Si el todo estuviera en cada parte produciría sus efectos indistintamente en cada una de ellas. Por ejemplo una vaca daría leche por sus cuernos o su rabo. Pero esto no ocurre. Por tanto, si el efecto no existiera antes de la creación, la acción creativa se produciría sin ningún agente y sin ninguna realidad.

La creación es un acto, como el acto de andar, y como tal necesita un agente. Habla de una acción sin el actor sería una contradicción. Si se niega la existencia previa del efecto en la causa habría que aceptar que en el momento en que se habla del origen de una jarra (como la jarra originaria) el acto de crearla no tuviera la jarra misma como sujeto. ¿Cuál sería entonces? Habría que imaginar alguien como sujeto de la acción en el origen. Pero en el origen de una jarra aparece la acción del alfarero como causa operativa y se suponen las otras causas operativas ya existentes con anterioridad. Pero esa no es la experiencia habitual. Cuando se habla del origen de una jarra el alfarero ya había sido creado antes.

El oponente interviene: Pude decirse que el origen de una cosa no es más que la unión del efecto con su causa, como existencia. Y así un ser llega a existir.

Para responder a esto, *dice el vedantín*, preguntamos: ¿Cómo puede relacionarse con otra cosa algo que todavía no existe? Sólo es posible la relación entre cosas que existen. No entre una cosa existente y otra u otras no existentes. Y no se puede poner un límite a lo no-existente que no tiene nombre ni forma. Por eso es ilógico decir que el efecto no exista antes de ser creado. Porque la experiencia nos enseña que sólo las cosas existentes tienen límites y las no-existentes no. Por ejemplo, si se dijera: «El hijo de una mujer estéril era rey antes de ser coronado Pūrnavarman». El que se haya marcado un límite en el tiempo en esa afirmación no implica que el hijo de una mujer estéril, es decir, algo sin identidad era, es o será rey. Si el hijo de una mujer estéril pudiera convertirse en algo que existe después de la acción de algún agente causal, también sería posible que el efecto que no existe existiera después de la acción de una causa agente. Pero sabemos que ninguna de las dos cosas son posibles. El efecto inexistente, lo mismo que el hijo de la mujer estéril, no son reales y no pueden serlo nunca.

Pero, *dice el oponente*, en ese caso la actividad de las causas agentes no tiene ningún propósito. Porque si el efecto estuviera ya completamente realizado en la causa y no fuera diferente de ella, nadie intentaría realizar algo que ya está realizado antes de hacer ningún esfuerzo. Pero de hecho no es así. Los agentes causales tratan de realizar efectos, y si su actividad tiene algún propósito, tendremos que admitir la inexistencia del efecto antes de ser producido.

Esa objeción no es válida, *dice el vedantín*, porque la actividad del

agente causal tiene el propósito de transformar la sustancia causal en la forma del efecto. Y hemos demostrado que incluso la forma del efecto, no es algo que no existiera previamente. Porque lo que no existe ya en la causa, no puede producirse. Una sustancia no se convierte en otra porque aparezca bajo un aspecto diferente. Se puede ver a Devadatta en diferentes actitudes, con las piernas y los brazos doblados o extendidos y sin embargo mantendrá su identidad, por la que se le conoce. Del mismo modo las personas que nos rodean, son las mismas aunque cambien de estado y de actitud como padres, hijos, hermanos y demás.

Pero, *dice el oponente,* permanecen los mismos sustancialmente, porque los diferentes estados en los que aparecen no están separados por el nacimiento y la muerte, mientras que el efecto, por ejemplo una jarra, aparece sólo después de la causa, la arcilla, y ésta es como si quedará destruida[13].

No, *dice el vedantín,* porque las sustancias causales, como la leche, existen después de haberse convertido en efecto, como la cuajada[14]. E incluso en los casos en los que no se ve la continuada existencia de la causa, como pueden ser las semillas de una higuera de donde salen brotes y árboles, el término «nacimiento» sólo se refiere a la sustancia causal, es decir, la semilla. Y se hace visible al convertirse en brote por la continua acumulación de partículas similares de materia. Y el término «muerte» sólo significa que por la separación de esas partículas, la causa está más allá del campo de visión. Tampoco se puede decir que en la separación del nacimiento y la muerte lo que existe deja de existir o lo que no existía, existe. Si fuera así el niño que no ha nacido, que aún está en el vientre de su madre, y el niño recién nacido que está en la cuna, serían seres diferentes. Y resultaría que un hombre no sería la misma persona en su infancia, en la madurez y en la vejez y los términos como padre y demás serían impropios.

Por la misma razón la teoría budista según la cual toda existencia es momentánea queda aquí refutada. Y en cuanto a la suposición que considera al efecto inexistente, nos llevaría a la conclusión de la falta de propósito en la actividad del agente causal. Porque lo que no existe no puede ser objeto de ningún esfuerzo. Sería como mover la espada en el aire para matar al espacio. El objeto no tiene porqué ser la causa inherente. Eso llevaría al error de pensar que la causa agente tiene por objeto la causa inherente, para producir otra cosa (el efecto).

13. De esa manera se ve el efecto como diferente de la causa.

14. Aunque invisible la causa permanece porque no es diferente del efecto, es lo que nos quiere explicar Śankara con este ejemplo de la leche y la cuajada y con otros más adelante.

Si el oponente dice, para eliminar este error, que el efecto no es algo de la causa, sino cierta fuerza relativa (*atisaya*) de la causa inherente, con ello aceptaría lo que afirmamos, que el efecto ya existe en la causa.

Concluiremos, por tanto, explicando que la leche y otras sustancias se llaman efectos cuando están en estado de «cuajada» y otros, y que es imposible incluso en cientos de años crear un efecto diferente de la causa. La causa fundamental de todo aparece en la forma de este o aquel efecto, hasta el último efecto, lo mismo que un actor aparece con varios atuendos. Éste es el fundamento para todas las concepciones aceptadas sobre el mundo fenoménico. Lo que aquí hemos deducido por razonamiento es que el efecto ya existe antes de su origen y que no es distinto de su causa.

Se ha hablado de otro texto upanisádico que se puso como ejemplo en el *sūtra* anterior y que habla de lo inexistente. Se le considera distinto de los que se refieren a la existencia. Empieza así: «En el principio todo esto no era más que existencia, uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1). Este texto se refiere a la teoría de la no-existencia como causa del mundo. Se alude primero a la no-existencia con esas mismas palabras «todo esto en el principio no era sino no-existencia». Pero aquí surge enseguida la objeción siguiente: ¿Cómo podría la existencia surgir de la no-existencia? Y por último se vuelve a afirmar lo primero: «En el principio todo esto no era más que como existencia» (Ch. Up. VI, 2, 1-2). En este pasaje el efecto que se expresa con la palabra «esto» está coordinado, en el origen del tiempo, con la causa expresada con el término «existencia». Esto presenta que el efecto existe en la causa y no es diferente de ella.

Si antes de su origen no existiera y después se encontrara allí, en su causa, por la «relación inherente» (*samavāya*), sería diferente de la causa. En ese caso quedaría rechazada la declaración: «Conociendo Aquello por lo inaudible llega a oírse» (Ch. Up. VI, 1, 3). Esto se acepta, sin embargo, comprendiendo que el efecto existe en la causa y no es diferente de ella.

Sūtra 19. *(El efecto no es diferente de la causa) como una pieza de tela.*

Una pieza de tela doblada puede no reconocerse como lo que es tela, puede parecer otra cosa. Pero si se desdobla se muestra su verdadera naturaleza. Al estar doblada no se saben tampoco sus dimensiones pero al extenderla comprobamos que eran las mismas de cuando estaba plegada. De igual manera, al efecto, que es la pieza de tela, no estaba manifestado cuando permanecía en su causa, los hilos, etc. Y se manifiesta y puede verse gracias a las operaciones de hilar, tejer, coser. Aplicando

este ejemplo de la pieza de tela doblada y extendida al caso de la causa y el efecto, nos damos cuenta de que el efecto no es diferente de la causa.

Sūtra 20. *(El efecto no es diferente de la causa) como el aliento vital* (prāna).

Se puede observar que cuando se separan las operaciones del aliento vital (*prānāyāma*) la inhalación y la exhalación, en la «retención del aire», las energías vitales se mantienen sólo como causa. Sólo queda la vida continua mientras que los efectos de contracción, expansión se separan. Al reanudar los efectos, las diferentes formas de la energía vital, no son diferentes de la fuerza vital en sí misma. Todas tienen la misma naturaleza: el aliento vital (*prāna*). Del mismo modo, la causa no es diferente del efecto. Y por tanto la totalidad del universo no es diferente del Absoluto. Se comprende así el texto upanisádico: «Conociendo Aquello por lo que lo inaudible llega a irse, lo intocable llega a tocarse, lo incognoscible llega a conocerse» (Ch. Up. VI, 1, 3).

EL ABSOLUTO Y LA REPRESENTACIÓN

Sūtra 21. *Si se considera el otro (el ser individual idéntico al Absoluto), se le atribuirán sus errores como evitar el bien o permitir el mal (al Absoluto).*

Se presenta una objeción a la teoría de la causa del universo consciente. Siendo así, los errores como el no hacer lo justo se atribuirán a la causa consciente, al Absoluto.

Las escrituras dicen que el otro, es decir, el ser encarnado es uno con el Absoluto como muestra el pasaje: «Eso es el Ser, eso eres tú Svetaketu» (Ch. Up. VI, 8, 7). Y también, si se interpreta «el otro» del *sūtra* de otra manera, las escrituras afirman que el otro, es decir, el Absoluto, es el Ser del ser individual. Porque el texto «habiendo creado eso, entró en ello» (Tai. Up. II, 6) afirma que el creador, es decir, el Absoluto sin modificaciones, es el Ser del ser encarnado, porque Él penetra en su creación. Y en el texto: «Me manifestaré por mí mismo en nombres y formas, entrando en el ser individual» (Ch. Up. VI, 3, 2), la suprema divinidad considera al ser individual como su propio Ser, con lo que demuestra que el Ser encarnado no es diferente del Absoluto. Por eso el poder creativo del Absoluto pertenece al ser encarnado. Y siendo el ser un agente independiente se esperaría que creara lo que es beneficioso

Si el oponente dice, para eliminar este error, que el efecto no es algo de la causa, sino cierta fuerza relativa (*atisaya*) de la causa inherente, con ello aceptaría lo que afirmamos, que el efecto ya existe en la causa.

Concluiremos, por tanto, explicando que la leche y otras sustancias se llaman efectos cuando están en estado de «cuajada» y otros, y que es imposible incluso en cientos de años crear un efecto diferente de la causa. La causa fundamental de todo aparece en la forma de este o aquel efecto, hasta el último efecto, lo mismo que un actor aparece con varios atuendos. Éste es el fundamento para todas las concepciones aceptadas sobre el mundo fenoménico. Lo que aquí hemos deducido por razonamiento es que el efecto ya existe antes de su origen y que no es distinto de su causa.

Se ha hablado de otro texto upanisádico que se puso como ejemplo en el *sūtra* anterior y que habla de lo inexistente. Se le considera distinto de los que se refieren a la existencia. Empieza así: «En el principio todo esto no era más que existencia, uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1). Este texto se refiere a la teoría de la no-existencia como causa del mundo. Se alude primero a la no-existencia con esas mismas palabras «todo esto en el principio no era sino no-existencia». Pero aquí surge enseguida la objeción siguiente: ¿Cómo podría la existencia surgir de la no-existencia? Y por último se vuelve a afirmar lo primero: «En el principio todo esto no era más que como existencia» (Ch. Up. VI, 2, 1-2). En este pasaje el efecto que se expresa con la palabra «esto» está coordinado, en el origen del tiempo, con la causa expresada con el término «existencia». Esto presenta que el efecto existe en la causa y no es diferente de ella.

Si antes de su origen no existiera y después se encontrara allí, en su causa, por la «relación inherente» (*samavāya*), sería diferente de la causa. En ese caso quedaría rechazada la declaración: «Conociendo Aquello por lo inaudible llega a oírse» (Ch. Up. VI, 1, 3). Esto se acepta, sin embargo, comprendiendo que el efecto existe en la causa y no es diferente de ella.

Sūtra 19. *(El efecto no es diferente de la causa) como una pieza de tela.*

Una pieza de tela doblada puede no reconocerse como lo que es tela, puede parecer otra cosa. Pero si se desdobla se muestra su verdadera naturaleza. Al estar doblada no se saben tampoco sus dimensiones pero al extenderla comprobamos que eran las mismas de cuando estaba plegada. De igual manera, al efecto, que es la pieza de tela, no estaba manifestado cuando permanecía en su causa, los hilos, etc. Y se manifiesta y puede verse gracias a las operaciones de hilar, tejer, coser. Aplicando

este ejemplo de la pieza de tela doblada y extendida al caso de la causa y el efecto, nos damos cuenta de que el efecto no es diferente de la causa.

Sūtra 20. *(El efecto no es diferente de la causa) como el aliento vital (*prāna*).*

Se puede observar que cuando se separan las operaciones del aliento vital (*prānāyāma*) la inhalación y la exhalación, en la «retención del aire», las energías vitales se mantienen sólo como causa. Sólo queda la vida continua mientras que los efectos de contracción, expansión se separan. Al reanudar los efectos, las diferentes formas de la energía vital, no son diferentes de la fuerza vital en sí misma. Todas tienen la misma naturaleza: el aliento vital (*prāna*). Del mismo modo, la causa no es diferente del efecto. Y por tanto la totalidad del universo no es diferente del Absoluto. Se comprende así el texto upanisádico: «Conociendo Aquello por lo que lo inaudible llega a irse, lo intocable llega a tocarse, lo incognoscible llega a conocerse» (Ch. Up. VI, 1, 3).

EL ABSOLUTO Y LA REPRESENTACIÓN

Sūtra 21. *Si se considera el otro (el ser individual idéntico al Absoluto), se le atribuirán sus errores como evitar el bien o permitir el mal (al Absoluto).*

Se presenta una objeción a la teoría de la causa del universo consciente. Siendo así, los errores como el no hacer lo justo se atribuirán a la causa consciente, al Absoluto.

Las escrituras dicen que el otro, es decir, el ser encarnado es uno con el Absoluto como muestra el pasaje: «Eso es el Ser, eso eres tú Svetaketu» (Ch. Up. VI, 8, 7). Y también, si se interpreta «el otro» del *sūtra* de otra manera, las escrituras afirman que el otro, es decir, el Absoluto, es el Ser del ser individual. Porque el texto «habiendo creado eso, entró en ello» (Tai. Up. II, 6) afirma que el creador, es decir, el Absoluto sin modificaciones, es el Ser del ser encarnado, porque Él penetra en su creación. Y en el texto: «Me manifestaré por mí mismo en nombres y formas, entrando en el ser individual» (Ch. Up. VI, 3, 2), la suprema divinidad considera al ser individual como su propio Ser, con lo que demuestra que el Ser encarnado no es diferente del Absoluto. Por eso el poder creativo del Absoluto pertenece al ser encarnado. Y siendo el ser un agente independiente se esperaría que creara lo que es beneficioso

para él, y no lo perjudicial como el nacimiento, la enfermedad y la muerte, que implican sufrimiento. Porque nadie crearía una prisión para convertirla en su morada. Tampoco un ser puro aceptaría el impuro cuerpo como si fuera el mismo. Además se liberará de las acciones que le produjeran dolor y aceptaría sólo las que incluyen el placer. Y recordaría que él había creado este mundo, pues el que ha creado algún efecto recuerda que él ha sido la causa de ello. Como el mago elimina cuando quiere la ilusión mágica que se ha presentado, así el ser encarnado podría eliminar la creación del mundo a su voluntad. Pero, de hecho, no puede ni siquiera eliminar su cuerpo. Por tanto, al ver que lo que sería beneficioso no se hace, no es posible aceptar la hipótesis que considera consciente la causa del universo. Así es como piensa el oponente.

Sūtra 22. *Pero de acuerdo con la diferencia (entre el ser individual y el Absoluto, que aparece en la tradición revelada), el Creador es algo más que un ser individual.*

La palabra «pero» elimina la objeción del oponente, *dice el vedantín.* Hablamos del principio creador como un ser por naturaleza puro, libre eternamente e inteligente, y que es algo diferente y más elevado que el ser encarnado. Las imperfecciones que se han especificado antes, como la de hacer lo que no es justo, no se pueden atribuir al Absoluto. Ya que su naturaleza es eterna libertad, no hay nada bueno que tenga que hacer, ni tampoco nada malo que evitar. Siendo omnisciente y omnipotente, nada impide su inteligencia y poder.

Por otro lado, el ser encarnado tiene una naturaleza diferente y las imperfecciones anteriores son inherentes a él. No decimos, por tanto, que él sea el creador del mundo, teniendo en cuenta «la afirmación de diferencia» en los textos de las escrituras tales como: «Se debe tomar conciencia del Ser, oír hablar de él, reflexionar sobre él, contemplarlo» (Br. Up. II, 4, 5) y «Debemos descubrir el Ser, desear comprenderlo» (Ch. Up. VIII, 7, 1) o también «entonces él se hace uno con el Ser» (Ch. Up. VI, 8, 1) y «El Ser que está en el cuerpo tiene sobre él al Ser hecho de conciencia» (Br. Up. IV, 3, 35). En ellos, se expresan las diferencias basadas en las relaciones entre el agente y el objeto, y al hacerlo se ve que el Absoluto es diferente del ser individual.

El oponente interviene diciendo que hay otros textos que afirman la no-diferenciación, por ejemplo: «Eso eres tú», y no pueden darse juntas la diferencia y la no-diferencia, porque sería una contradicción.

El vedantín responde que se muestra cómo pueden darse las dos a la vez en el ejemplo del espacio universal y el espacio limitado en una jarra. Tan pronto como la conciencia indiferenciada se hace en nosotros

por haber constatado que no hay diferencia como en los textos que dicen: «Eso eres tú», el estado transmigratorio del ser y la característica de creador del Absoluto, se desvanecen y al mismo tiempo desaparece también el fenómeno de pluralidad. Había aparecido por error y se disuelve con la comprensión. Y ¿en qué se convierte entonces la creación y el no hacer lo beneficioso?

Hemos explicado más de una vez que todo este mundo de fenómenos en el que se realizan acciones buenas y malas es una ilusión causada por la falta de discernimiento, por no ver las superposiciones (que se hacen al Ser). El cuerpo y otras limitaciones que aparecen con el nombre y la forma, son representaciones que crea la ignorancia pero no existen en verdad. La ilusión es como la idea equivocada de que hemos nacido, hemos sido heridos, morimos, aunque en realidad el único que nace, es herida y muere es el cuerpo.

El estado en que las apariencias de realidad no han sido eliminadas se desprende de textos que marcan la diferencia entre el ser y el Absoluto que es superior como: «Debemos buscar Aquello» (Ch. Up. VIII, 7, 1) en ellos queda excluida toda posibilidad de imperfección en el Absoluto.

Sūtra 23. *Por la analogía con las piedras (que son producidas de la misma tierra) y otras razones, la objeción es insostenible.*

Las piedras son simples modificaciones de la tierra y sin embargo entre ellas observamos una gran variedad. Algunas son gemas preciosas como el diamante y el rubí, otras son cristales de un valor medio y otras sólo sirven para arrojarlas a los perros y a los grajos. Las semillas que siembran en el mismo terreno hacen brotar sándalos o pepinos con gran diferencia en sus flores, hojas, frutos, jugos y fragancia. Una comida produce diversos efectos como la sangre, el pelo y demás. Del mismo modo el Absoluto, siendo uno, puede contener a los seres individuales y al Ser supremo, porque puede producir muchos efectos. Por eso no se puede aceptar la objeción que ponen algunos a la enseñanza del Absoluto como causa del universo. Se presentan además otros argumentos basados en que «todos los efectos tienen su origen en la palabra» como afirman las escrituras (Ch. Up. VI, 1, 4) y por el ejemplo de los sueños que son varios aunque la persona que sueña sea una.

LA CREACIÓN SIN MATERIAL

Sūtra 24. *Si se ha dicho que el Absoluto no puede ser la causa del universo sin ayuda de materiales (porque la producción de un objeto requiere materiales para su construcción), decimos que no, porque sucede como con la leche (al transformarse en cuajada).*

El oponente interviene diciendo: El afirmar que el Absoluto consciente, uno sin segundo, es la causa del mundo no puede sostenerse si tenemos en cuenta cómo se emplean los materiales en la experiencia. Los alfareros, tejedores y otros artesanos fabrican jarras, telas, después de proveerse de los medios y los materiales como la arcilla, los operarios, las ruedas, las cuerdas, etc. Pero tú mantienes que el Absoluto no tiene ninguna ayuda. ¿Cómo puede entonces actuar como creador sin instrumentos, sin materiales con los que trabajar? Por eso afirmamos que el Absoluto no es la causa del universo.

Esta objeción no es válida porque es posible la creación a causa de la peculiar constitución de la sustancia causal. Lo mismo que la leche y el agua se transforman en cuajada y en hielo respectivamente, sin necesidad de otro medio extraño, así sucede en el caso del Absoluto.

Si el oponente cuestiona esta analogía porque la leche para convertirse en cuajada necesita un agente extraño, el calor, responderemos que la leche también experimenta al cambio solar, el calor simplemente la acelera. Si la leche no tuviera esa capacidad en sí misma, el calor no podría forzarla, pues vemos que al aire o al espacio el calor no les hace convertirse en cuajada. Con la ayuda de los medios auxiliares correspondientes simplemente se termina de convertir la leche en cuajada. El poder total del Absoluto no necesita la ayuda de nada extraño a Él. Las escrituras afirman: «No hay acción ni instrumento, nada hay igual o superior a Él. Su poder total se revela como múltiple. La expresión de inteligencia y fuerza le son inherentes» (Śv. Up. VI, 8). Concluimos de aquí que el Absoluto aun siendo uno, por sus poderes puede transformarse en múltiples efectos lo mismo que la leche.

Sūtra 25. *Como los dioses y otros seres en el mundo (el Absoluto puede crear sin la ayuda de nada extraño Él).*

Admitamos, *dice el oponente*, que la leche y otras cosas inconscientes puedan transformarse en efectos sin ayuda de medios extraños, ya que

así lo observamos. Pero vemos también que actores conscientes como los alfareros realizan su trabajo teniendo un conjunto de instrumentos. ¿Cómo podemos suponer que el Absoluto que es de naturaleza consciente, lo haga sin ayuda de nada?

Nosotros respondemos, *dice el vedantín*, que «como los dioses y otros», los antepasados, los *rishis* y demás seres de gran poder, todos conscientes por naturaleza, crean muchos y variados objetos, palacios y carruajes, sin ayudarse de medios extraños, simplemente con su intención que es eficaz. Son hechos que afirman las escrituras, como la araña produce los hilos de la telaraña y la hembra grulla concibe sin machos, igual que el loto atraviesa las aguas de un estanque a otro sin nada que le transporte, del mismo modo puede decirse que el Absoluto crea el mundo sin ayuda de un medio extraño.

Quizá el oponente pueda argumentar contra esto de la siguiente manera: los dioses y otros seres que ha mostrado como ejemplos paralelos, realmente son de diferente naturaleza de la del Absoluto. Porque las causas operativas para la producción de palacios y otras cosas materiales, son los cuerpos de los dioses y sus seres conscientes. Y la telaraña se produce por la saliva de la araña que adquiere cierto grado de consistencia por haber devorado pequeños insectos. La grulla concibe al oír el sonido del trueno. Y la flor de loto recibe del principio consciente donde habita el impulso del movimiento, pero realmente no puede moverse como si fuera un ser consciente, más bien va de estanque en estanque por su inconsciente cuerpo, igual que la enredadera sube por el árbol. Por tanto, estos ejemplos no pueden aplicarse al caso del Absoluto.

Podríamos responderle a esto, *dice el vedantín*, que simplemente queríamos demostrar que el caso del Absoluto es diferente de los alfareros y otros agentes similares. Porque mientras que los alfareros por un lado y los dioses por otro poseen el atributo común de ser conscientes, los alfareros requieren medios ajenos (que están fuera de sus cuerpos) y los dioses no. Por ello, también se supone que el Absoluto, aunque consciente, no necesita medios ajenos a él.

Con el ejemplo de los dioses queríamos demostrar esto únicamente. Nuestra intención es señalar que una peculiar capacidad que está condicionada a algún caso, como el del alfarero no tiene por qué suponerse también en todos los demás.

LA TRANSFORMACIÓN TOTAL

Sūtra 26. *Si el Absoluto es la causa del mundo, hay que aceptar que sufre una transformación, de lo contrario ha-*

bría contradicción con los textos que afirman que no tiene partes.

Hasta ese momento se ha declarado varias veces que el Absoluto que es conciencia, uno sin segundo, transformándose sin emplear ningún medio ajeno, es la causa del mundo. Pero surge otra objeción para aclarar más el punto que tratamos.

La objeción que se presenta es la siguiente: Se ha dicho que la consecuencia de la enseñanza vedanta es que debemos aceptar que el Absoluto se transforma totalmente en sus efectos, porque no está compuesto de partes. Si fuera como la tierra o cualquier materia constituida por partes, podríamos comprender que una parte cambiara y otra permaneciera inmóvil. Pero las escrituras afirman claramente que el Absoluto no tiene partes: «Aquel que no tiene partes, que no tiene actividad, sereno, puro, sin tacha» (Śv. Up. VI, 19). «El Espíritu trascendente es a la vez exterior e interior, no ha sido creado» (Mu. Up. II, 1, 2), «Sólo se le puede definir así: ni esto, ni esto» (Br. Up. III, 9, 26), «No es ni denso ni sutil» (Br. Up. III, 8, 8). Todos estos textos niegan la existencia de distinciones en el Absoluto.

Si vemos que una transformación parcial es imposible, llegaremos a concluir que la transformación será del Absoluto en totalidad. Pero eso supone arrancar al Absoluto de su misma raíz. Las enseñanzas vedánticas exhortan a que nos esforcemos por tomar conciencia del Absoluto. Pero se pueden ver los efectos de Él sin esfuerzo, mientras que el Absoluto mismo no existe separado de ellos. Además, los textos que afirman que no ha sido creado son contradictorios según esto. Porque si para eliminar las dificultades señaladas aceptamos un Absoluto formado de partes, nos ponemos en contra de aquellos textos que afirman que no está hecho de partes. Y si el Absoluto estuviera compuesto por partes no sería eterno. Ésta sería la objeción ante el punto de vista vedántico.

Sūtra 27. *Pero (esto no es así) según los textos upanisádicos. Y el Absoluto sólo (puede conocerse) por las* Upanisad[15].

15. El Absoluto no puede comprenderse a partir del conocimiento racional que es dual. Porque siempre sería un conocimiento relativo. No hay relaciones entre lo Absoluto y lo relativo, las relaciones son siempre relativas.

Sólo mediante una intuición que es una visión inmediata puede aceptarse una verdad no relativa. En las *Upanisad* se esquiva esta dificultad de transmitir una verdad no dual con un lenguaje dual mediante la unión de los opuestos y la imagen metafórica. A partir de estos textos puede haber un conocimiento intuitivo de lo que es el Absoluto.

La palabra «pero» elimina la objeción. Negamos esto y afirmamos que nuestro punto de vista no tiene objeción alguna, *dice el vedantín*. De la frase «por los textos upanisádicos» no se deduce que el Absoluto sufre una transformación total. Porque así como las escrituras hablan del mundo creado por el Absoluto, también hablan de Él, separado de sus efectos. Esto aparece en los textos que indican la diferencia entre causa y efecto: «Aquella divinidad determinó: "Penetraré en las tres divinidades por mí mismo, como ser individual y expresaré la manifestación de nombres y formas"» (Ch. Up. VI, 3, 2), «Grande es su gloria, pero aun más grande es el Espíritu. Todos los seres están a sus pies. Sus tres pies inmortales están en el cielo» (Ch. Up. III, 12, 6). También hay pasajes que afirman que el Absoluto sin cambios tiene su morada en el corazón y otros que enseñan que (en el sueño sin ensueños) el ser individual está unido a la Realidad.

Si el Absoluto en totalidad ha pasado a sus efectos, la limitación de la unión del ser con el Absoluto al estado de sueño sin ensueños que se señala en: «entonces está unido a su esencia» (Ch. Up. VI, 8, 1) no tendría sentido, pues el ser estaría siempre unido a los efectos y no al Absoluto que no puede ser en objeto de percepción a través de los sentidos, mientras que los efectos si pueden ser objetos. Por estas razones hay que admitir la existencia del Absoluto sin transformaciones.

No se contradicen aquí los textos que afirman que el Absoluto no tiene partes, sino que admitimos que no tiene partes tal como lo revelan las escrituras upanisádicas. Porque, teniendo en cuenta que el conocimiento del Absoluto se encuentra en estos textos y que sólo ellos tienen autoridad para este tema, debe aceptarse lo que las *Upanisad* declaran. Y estos textos afirman que el Absoluto no pasa a sus efectos en totalidad, y que además es sin partes. Incluso ciertos objetos habituales como piedras preciosas, hechizos, hierbas, poseen poderes que según las diferencias de tiempo, lugar, ocasión producen diferentes efectos opuestos, y nadie puede saber por razonamiento el número de estos poderes, sus condiciones óptimas o sus propósitos. Son necesarias algunas instrucciones para ello. Es imposible también que el pensamiento racional comprenda la verdadera naturaleza del Absoluto y sus insondables poderes, sin la ayuda de las escrituras. Tal como dice el *Purāna*: «No apliques el razonamiento a lo que es impensable». La prueba de que algo no se puede pensar es el ver que está por encima de todas las causas materiales. Por lo tanto, la comprensión de lo que está más allá de los sentidos sólo puede basarse en los textos upanisádicos.

Pero el oponente dirá todavía: Ni siquiera los textos de las escrituras pueden hacernos comprender lo que es contradictorio. Se ha dicho aquí que el Absoluto no tiene partes y sufre una transformación, pero no

en totalidad. Si no tiene partes o no cambia o cambia en su totalidad, y si se ha afirmado que cambia en parte y en parte permanece en su propia naturaleza, se ha producido una ruptura de donde se desprende que consta de partes. Es verdad que en asuntos relacionados con la acción, como por ejemplo en los preceptos védicos: «Se debe coger la copa durante el sacrificio Atirātra», cualquier contradicción que pueda presentarse al entendimiento queda eliminada al adoptar la persona una de las dos alternativas; pero aquí no se elimina la contradicción. Porque una cosa existente (como el Absoluto), no depende (como la acción por realizar) de la persona. Por lo tanto, nos encontramos aquí con una verdadera dificultad.

No es más que una dificultad aparente, *dice el vedantín*. Porque la ruptura que se imagina en la naturaleza del Absoluto está inventada por la ignorancia. Una ruptura así divide tanto como la luna cuando parece que se multiplica para una persona de visión defectuosa. Esa pluralidad es la ilusión de la ignorancia que se caracteriza por los nombres y las formas, siendo manifestada y no manifestada. No se puede definir tampoco como existente o no-existente.

El Absoluto se convierte en la base de todo este mundo de apariencias con sus cambios mientras que en su verdadera y real naturaleza permanece sin cambios por encima del universo fenoménico. Y como las diferencias de nombres y formas son ilusiones, se dan sólo en el lenguaje y no contradicen realmente el que el Absoluto no tenga partes. Los pasajes de las escrituras que hablan de las transformaciones del Absoluto no se proponen enseñar el hecho del cambio, pues una enseñanza así no tendría ningún efecto. Más bien tienen como objetivo el mostrar que el Ser del Absoluto está por encima de este mundo de apariencia. Y ésta es una enseñanza que como sabemos, tiene un resultado. En el pasaje upanisádico que comienza: «Sólo se le puede describir como ni esto, ni esto» que habla del descondicionado Absoluto, al final se expresa el resultado con estas palabras: «Yanaka, verdaderamente tú has ido más allá del miedo» (Br. Up. IV, 2, 4). Así se ve que nuestro punto de vista no conduce a ninguna dificultad.

Sūtra 28. *Y porque en el ser individual también se dan distintas (creaciones), lo mismo (que en el Absoluto sin perder la unidad).*

No existe ninguna razón para encontrar objeciones a la posibilidad de creaciones en el Ser Uno sin que su naturaleza se destruya. Porque las escrituras nos enseñan que existe una creación múltiple en el Ser uno de

la persona que duerme: «No hay carruajes, en ese estado, ni caballos y caminos» (Br. Up. IV, 3, 10). Y en la vida normal, las variadas creaciones, los elefantes, los caballos, etc., aparecen con los dioses o los magos, sin interferir con la unidad de su ser. De esa misma manera puede existir también una creación múltiple en el Absoluto Uno, sin que pierda su unidad.

Sūtra 29. *Y porque la objeción (a nuestro punto de vista), también va en contra del punto de vista del oponente.*

Los que sostienen que el mundo ha surgido de la naturaleza están enseñando implícitamente que algo ilimitado, sin partes, sin atributos, como el sonido y demás, es la causa de un efecto, el mundo, que es limitado, está hecho de partes y se caracteriza por sus atributos designados con nombres. Y la naturaleza, al no tener partes, tiene que sufrir un cambio en totalidad. De no ser así habría que abandonar el punto de vista de la naturaleza sin partes.

Pero, *dice el oponente,* se podría argumentar a favor de los sankhyas que ellos no dicen que la naturaleza no tenga partes. La definen como el estado de equilibrio de las tres *gūnas*, la conciencia, la actividad, la inercia. La naturaleza tiene por tanto tres partes.

El vedantín responde diciendo que tal división no elimina la objeción de la que nos ocupamos. Porque cada uno de los atributos se considera sin partes. Y cada *gūna* por sí misma, ayudada por las otras dos, constituye la causa material de esa parte del mundo que la refleja.

El oponente interviene: Aceptemos que la naturaleza es heterogénea, que tiene partes para eliminar los argumentos sobre una naturaleza homogénea.

Si se acepta eso, *dice el vedantín,* entonces no podría ser eterna. Digamos que los diferentes poderes de la naturaleza, a los que la variedad de los efectos está señalando, son sus partes. Nosotros que vemos que la causa del mundo es el Absoluto, admitimos también esos poderes en la naturaleza. Lo mismo podría decirse respecto a la teoría de los átomos como causa del universo. Según esa teoría, un átomo al combinarse con otro se ha de unir con toda su extensión, ya que no está compuesto de partes. Y como no aumenta de magnitud, al final no habrá más que un átomo[16]. Si por otro lado se sostiene que el átomo se combina

16. Al unirse dos átomos no puede aumentar la magnitud del compuesto porque se compenetran totalmente al no estar formados por partes. Por eso dice el texto que no se podría salir del primer átomo, ya que no podría ocupar más espacio por su intercompenetración.

sólo con una parte, eso iría en contra de la premisa de que no tiene partes. Y como todos los puntos de vista llevan a error, incluso el nuestro, no debemos dirigirnos a ninguno de los que disputan en particular. De hecho el que tiene fe en el Absoluto tiene clara su posición ante esto.

Sūtra 30. *Y (el Absoluto) incluye todos los poderes como se revela (en las escrituras).*

Ya hemos afirmado que este mundo múltiple de los efectos es posible por el Absoluto. Porque aun siendo uno tiene varios poderes.

Podría preguntarse: ¿Cómo se sabe que el Absoluto tiene varios poderes? dice el oponente.

La respuesta es, *dice el vedantín,* que la suprema divinidad posee todos los poderes porque así se ha revelado. Varios pasajes de la escritura afirman que posee todos los poderes: «Al que pertenecen todos los actos, todos los deseos, todos los aromas y los sabores, a Aquel que lo penetra todo, nada le importa y nada habla» (Ch. Up. III, 14, 4), «Sus deseos son verdad y su voluntad es real» (Ch. Up. VIII, 7, 1), «El que conoce todo lo general y lo particular» (Mu. Up. I, 1, 9). «Por la ley de Aquello imperecedero, Gargi, el sol y la luna se mantienen en su sitio» (Br. Up. III, 8, 9).

Sūtra 31. *Si se ha dicho que (el Absoluto) no tiene poderes por carecer de órganos (y por tanto no puede crear) (decimos que) eso ya se ha explicado.*

Esto tiene que ser así, *dice el oponente*. Sin embargo las escrituras afirman que la divinidad suprema no tiene órganos de acción. Así por ejemplo en el texto: «Él no tiene ojos, ni oídos, ni lengua, ni mente» (Br. Up. III, 8, 8). Y de esta manera ¿cómo podría producir efectos, aun teniendo todos los poderes? Sabemos que los dioses son seres animados, que tienen toda clase de poderes, y que pueden cumplir con sus obligaciones porque tienen cuerpos y órganos físicos. Además ¿cómo puede la divinidad estar relacionada con los poderes si las escrituras dicen: «Ni esto, ni esto», negándole todos los atributos.

El vedantín responde diciendo que esto ya se ha tratado anteriormente. El Absoluto trascendente puede ser comprendido únicamente a través de los *Vedas*, y no con el simple razonamiento. Y no podemos pensar tampoco que la capacidad de un ser es igual a la de otro. Se ha explicado ya que, aunque se haya negado todo atributo al Absoluto, no obstante se puede considerar que posee poderes si aceptamos la pluralidad que es

simple apariencia en su naturaleza. Hay un texto en las escrituras que dice: «Se mueve sin pies y puede asir sin manos, ve sin ojos y oye sin oídos» (Śv. Up. III, 19).

En este pasaje se afirma que el Absoluto aun sin órganos corporales tiene todas las posibilidades.

LA CREACIÓN SIN MOTIVO

Sūtra 32. *El Absoluto no es el creador del universo porque para crear algo hay que tener un motivo.*

Aparece otra objeción a la teoría del mundo creado por el supremo ser consciente. No puede ser el creador de este mundo, si tenemos en cuenta que las acciones tienen un motivo. Por la experiencia habitual sabemos que una persona, como ser consciente que es, hace algo después de haber reflexionado. Y no se dedica a una actividad por insignificante que sea si no tiene un interés en ella, y más aún si es importante. Hay un pasaje de las escrituras que confirma esto que sucede en la experiencia: «No es por amor a las cosas por lo que amas todas las cosas, si no por amor al ser» (Br. Up. II, 4, 5). Y la acción de crear este mundo con sus múltiples objetos ciertamente es importante. Por eso, si pensamos que el ser consciente tiene un objetivo al crear, negamos la independencia que las escrituras conceden al Absoluto. Pero si, por otra parte, pensamos que no tiene motivo, entonces habrá que aceptar que no hay actividad en Él.

Consideremos que lo mismo que sucede con una persona consciente que al estar fuera de sí, en su locura actúa sin motivo, así también el Ser supremo creó sin motivos este mundo. Pero eso contradice la omnisciencia del Ser supremo que declaran los *Vedas*. Tenemos por tanto que concluir que la teoría de la creación del universo por un ser consciente es incongruente.

Sūtra 33. *Sin embargo (la actividad creativa del Absoluto) es un simple juego como se ve en la vida diaria.*

La expresión «sin embargo» anula la objeción que se ha hecho. En la vida vemos que los príncipes y otras personas de alta posición, que no han dejado deseos sin realizar, actúan sin propósito cuando se divierten. También vemos que el proceso de respirar es constante y no está relacionado con ningún objetivo ajeno a él. Es simplemente mantener la ley de su propia naturaleza. De igual manera, la actividad de Dios puede imagi-

narse como un simple juego que surge de su propia naturaleza, sin que haya relación con un propósito. Porque ni las escrituras ni el razonamiento nos llevan a pensar en un objetivo de Dios. Tampoco puede cuestionarse su naturaleza[17].

Aunque nos parece que la creación de este mundo es algo arduo, difícil de llevar a cabo, no es más que un simple juego para Dios cuyo poder es ilimitado. Y si en la vida diaria podemos detectar algún motivo sutil en el juego, después de investigar cuidadosamente, no sucede lo mismo con las acciones divinas, ya que como dicen las escrituras, todos sus deseos están realizados. Tampoco se puede decir que Él no actúa o que lo hace insensatamente. Porque las escrituras afirman por un lado el hecho de la creación, y por otro la omnisciencia divina. Finalmente debemos recordar que la enseñanza de las escrituras sobre la creación no se refiere a la suprema realidad, sólo se trata del mundo de apariencias que se caracteriza por estar constituido por nombres y formas a través de la ignorancia. Además las escrituras insinúan que el Absoluto es el ser de todo.

NO SE PUEDE ATRIBUIR AL ABSOLUTO PARCIALIDAD O CRUELDAD

Sūtra 34. *(A la actividad creadora del Absoluto no se le puede atribuir) la parcialidad o la crueldad porque hay que tomar en cuenta otros factores como muestran (los* Vedas*).*

No es razonable que Dios sea la causa del mundo, *dice el oponente*. Para demostrarlo usamos el mismo procedimiento del que sacude un poste que está plantado en la tierra (para probar si está firmemente plantado). Se dijo que Dios no puede ser la causa del mundo por la desigualdad de distribución y por la crueldad que se da en él. A algunos seres, como los dioses y otros los hace felices, a los animales y otros infelices, y a los seres humanos les designa una posición intermedia. A un dios que crea tal desarmonía en las cosas, causa de la pasión y la crueldad, hay que considerarlo tan lejos de la verdad, como a cualquier persona que viéramos actuar de esa manera. Pero la revelación y la tradición afirman la bondad de Dios. Además, como esta creación incluye el infligir dolor a las criaturas y finalmente la destrucción de todas ellas, habría que considerar muy cruel (al creador), lo que es inadmisible hasta para personas de bajo nivel. Por estas razones el Absoluto no puede ser la causa del mundo.

17. La naturaleza de Dios en relación con la creación sería la ignorancia que sólo puede producir acciones sin propósito. Pero ¿puede ser la ignorancia la naturaleza de Dios? Ésta es la cuestión que aquí se deja a un lado.

La respuesta a esto, *dice el vedantín*, es que no se puede acusar a Dios de distribuir las cosas desequilibradamente, ni tampoco de crueldad, porque hay que poner atención a otros factores. Si Dios por su propia iniciativa creara este mundo desarmónico, sin ningún factor ajeno, se le podría culpar por ello. Pero la realidad es que al crear está rodeado de ciertos factores. Tiene que tomar en cuenta los méritos y las culpas. Por eso la circunstancia de desigualdad de la creación se debe al bien y al mal de las criaturas creadas. No hay error en Dios. Su posición puede considerarse como la del dador de la lluvia (Parganya). Parganya es la causa del arroz, el centeno y otras plantas, mientras que la diversidad de especie se debe a la distinta potencialidad de las semillas. De la misma manera, Dios es la causa que crea dioses, hombres, etc., mientras que la diferencia entre las distintas clases de seres se debe a lo que cada ser individual merece. Por tanto, no podemos reprochar la distribución desigual a Dios, ni tampoco la crueldad, porque se debe a otros factores.

Y si se nos pregunta cómo descubrimos que Dios, al crear este mundo condicionado de distintas maneras, está rodeado de otros factores que hay que tener en cuenta, diremos que las escrituras lo afirman. Veamos, por ejemplo, los dos pasajes siguientes: «Porque Él no es bueno por las buenas acciones ni malo por las malas. Está por encima de los buenos deseos que producen acciones buenas y de los malos que producen malas acciones. Está verdaderamente por encima de esos mundos» (Kau. Up. III, 8). Y «Una persona es buena por los actos buenos, y mala por los actos malos» (Br. Up. III, 2, 13 y IV, 4, 5). También los pasajes de la tradición se refieren a la donación divina de favores que depende de las obras de los seres vivientes. Por ejemplo: «De la misma manera en que los seres humanos se dirigen a mí, de esa misma manera cumplo sus deseos» (B. Gītā IV, 2).

Sūtra 35. *Si se ha dicho que no (es posible) la distinción entre lo bueno y lo malo (antes de la creación), decimos que no es así porque (el mundo) no tiene principio.*

El oponente tiene una objeción: El pasaje: «En el principio todo esto era el Ser, uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1) afirma que antes de la creación no había distinciones (el ser era indiferenciado). Como consecuencia de esto no había ni bien ni mal, la creación no era desigual. Y si aceptamos que Dios al hacer la distribución se ha guiado por las accio

nes de los seres vivos posteriores a la creación, entramos en un círculo vicioso. La acción depende de las diversas condiciones de la vida, y estas condiciones dependen a su vez de la acción. Puede considerarse que Dios actúa según los méritos o culpas, después que la diferencia ya ha surgido. Pero como antes de la causa de desigualdad, no existía el mérito, la primera creación debió ser sin desigualdades.

Sūtra 36. *Es razonable y además se ve por las escrituras (que el mundo no tiene principio).*

Es lógico que el mundo no tenga principio, pues si hubiera tenido un principio como todo ha llegado a existir sin causa, los seres liberados tendrían que entrar en el circulo de existencia transmigratoria. Y por la contingencia de los resultados sin causa, las diferencias de felicidad y sufrimiento no estarían justificadas.

Ya se ha señalado que Dios no es la causa de la desigualdad. Tampoco puede serlo la ignorancia por sí misma por ser de una naturaleza diferente (a la de Dios). Por otro lado la ignorancia puede ser causa de la desigualdad si se considera que está relacionada con el mérito o culpa acumulados por la acción producida por impresiones mentales de atracción, rechazo e ilusión. Nadie puede venir a esta existencia sin los méritos o culpas acumulados (*karma*). Y tampoco pueden formarse las buenas o malas acciones sin cuerpo. De este modo pensar que el mundo tiene un comienzo nos lleva a una petición de principio. Mientras que si la creación es sin comienzo todo resulta lógico según la analogía de la semilla y los brotes. Ahí no aparece ningún problema.

Nos damos cuenta por qué el mundo no ha comenzado nunca, por la revelación de los *Vedas* y por la tradición. En los *Vedas* encontramos este texto: «Que entre Yo mismo en este ser viviente (*jīva-ātmā*)» (Ch. Up. VI, 3, 2). Se habla de la creación aquí mediante el ser individual, llamado antes de la creación «ser viviente». Éste es un nombre que se le aplica como principio que mantiene las energías. Y muestra que el mundo fenoménico no tuvo principio. Porque si hubiera habido un principio, la energía no existiría antes de ese principio y entonces, ¿cómo se podría referir el texto al ser viviente con la palabra *jīva* que se usa significando el proceso de la vida? Tampoco se puede decir que se le llama así pensando en su relación futura con las energías vitales. Porque está establecido que una relación pasada, ya existente tiene más fuerza que una que aún no existe. Tenemos además el verso del texto siguiente: «El creador, creó el sol y la luna en previos ciclos» (R. V. X. 190, 3), donde se muestra la existencia de los primeros ciclos de la creación. En la tradición también se afirma que el mundo no tiene

principio: «Ni se conoce su forma, ni su fin, ni su origen, ni su continuación» (B. Gītā XV, 3). Y también el Purana concluye diciendo que los ciclos pasados y futuros son innumerables.

EL ABSOLUTO INCLUYE TODAS LAS CARACTERÍSTICAS NECESARIAS PARA LA CREACIÓN

Sūtra 37. *(El Absoluto es la causa del universo) porque todas las características (que se requieren para la creación del mundo están en Él) en potencia.*

El Maestro (Vyasa) ha rechazado hasta ahora todas las objeciones presentadas como la diferente naturaleza del Absoluto y el mundo. Y se ha determinado el verdadero sentido de los *Vedas* que afirma que el Absoluto consciente es la causa eficiente y material del universo. Después de esto, y antes de entrar en un nuevo capítulo que tratará de eliminar las conclusiones mantenidas por los oponentes (B. S. II, 2), hacemos un resumen del capítulo precedente, que demostró por qué había que aceptar su punto de vista. Porque si se reconoce al Absoluto como causa del universo, se ve que todas las características de tal causa se refieren a Él. Es omnisciente, omnipotente, y además tiene el poder de crear la ilusión. Teniendo esto en cuenta, esta filosofía basada en las *Upanisad* no incluye ninguna duda.

NO HAY UN PROYECTO EN LA PRIMERA CAUSA

Sūtra 1. *Lo que piensan (los filósofos sankhyas, que la naturaleza es la primera causa del universo), no es posible, por lo inexplicable del proyecto (de la creación).*

El objetivo de este tratado es ante todo establecer el verdadero significado de los textos védicos. No se trata de llegar a alguna conclusión con ayuda del razonamiento, como hacen los libros de lógica. Pero quien intente una explicación de las *Upanisad* tiene que rechazar la filosofía de la escuela sankhya y otras, que son un obstáculo para el conocimiento verdadero. Con esta intención se empieza este nuevo capítulo. Y al determinar el sentido de las *Upanisad* es necesario para comprender el conocimiento verdadero. Por eso ha sido presentado así (por Vyasa). Al principio hemos establecido nuestro punto de vista mediante esa determinación, que es una tarea más importante que la de rechazar los puntos de vista que otros mantienen.

Se puede expresar el propio punto de vista, *dice el oponente*, y hasta definir el conocimiento verdadero, que es el medio para liberarse los que lo desean. Pero aparentemente, el rechazar las opiniones de otros es inútil, porque es un sistema que no trae más que enemistad con los demás.

Es útil, *dice el vedantín,* a pesar de lo que dices, porque personas de poca inteligencia, aceptan teorías como la sankhya y similares, como medios para llegar al conocimiento verdadero. Esas teorías parecen importantes, porque las han aceptado personas de gran autoridad. Y estas personas afirman que conducen al verdadero conocimiento. Esas perso-

nas tienen fe en esos sistemas porque piensan que los filósofos que hablan de ellos son sabios por sus razonamientos. Tenemos que esforzarnos, por tanto, en demostrar que intrínsecamente no valen.

Pero podría decirse, *dice el oponente,* que el sankhya y otros sistemas se han refutado ya en varios *sūtras* del primer *adyāya* (I, 1, 5, 18 y I, 4, 28). ¿Por qué entrar otra vez en controversia con ellos?

El vedantín responde: La tarea que vamos a emprender es diferente de la que ya habíamos realizado. Los sankhyas y otros filósofos, para establecer sus opiniones, citan pasajes de los *Vedas* y los interpretan de manera que concuerden con sus teorías. Hasta ahora hemos demostrado que sus interpretaciones son erróneas. Vamos a rechazar sus argumentos de una manera autónoma, sin hacer ninguna referencia a los textos védicos.

Comenzaremos por el siguiente argumento sankhya: lo mismo que las vasijas, platos y otros productos cuya característica común es el estar hechos de arcilla, tienen por causa material la arcilla, del mismo modo todos los efectos externos e internos (es decir, animados e inanimados) que tienen como característica el placer, el dolor y la ilusión, tienen por causa material el placer, el dolor y la ilusión. Los tres en conjunto constituyen la naturaleza trina de la causa. La causa material de la naturaleza constituida por los tres *gūnas* (armonía, actividad e inercia) es inconsciente y evoluciona transformándose en multiplicidad para realizar el objetivo del ser consciente (la liberación). También se deduce la existencia de la naturaleza por otros hechos como el de la limitación de los efectos[1].

Ante esto, *dice el vedantín,* respondemos así: Si basáis esa teoría en ejemplos paralelos, señalaremos que una cosa que no es consciente a no ser que la dirija un ser inteligente, no puede cumplir los objetivos de ninguna persona. Más bien observamos que las casas, palacios, camas, sillas o lugares de esparcimiento, cosas que están encaminadas a obtener placer o evitar el dolor, están hechas por operarios con inteligencia. Observemos este mundo que aparece como externo (inanimado), en forma de tierra y otros elementos que permiten la experiencia y los frutos en las acciones, como inanimado, como los cuerpos que pertenecen a distintas clases de seres, con órganos determinados, organizados con un propósito y que son la sede donde pueden experimentarse los frutos de las acciones. Miremos el universo. Ni siquiera los más ingeniosos artesanos pueden concebirlo en sus mentes. ¿Cómo puede haber sido la creación de

1. Los efectos limitados reclaman una causa limitada como el potencial del cual surgen. Estos efectos son todo el mundo fenoménico. Lo ilimitado absoluto se refleja en la Naturaleza limitada y ésta se divide en efectos limitados.

una naturaleza inconsciente? Otras cosas inconscientes como piedras y ladrillos de arcilla no vemos que tengan poderes análogos. Aceptaremos, más bien, que lo mismo que la arcilla y otras sustancias parecidas pueden moldearse en varias formas, cuando las trabajan los alfareros, también la naturaleza para transformarse en sus efectos debe estar dirigida por algún principio inteligente.

Cuando nos proponemos determinar la naturaleza de la causa primera del universo no necesitamos apoyarnos sólo en las características que forman parte de la naturaleza de las causas materiales como la arcilla ni tampoco en las que corresponden a agentes extraños como los alfareros. Los *Vedas* presentan un ser consciente como causa lo que no contradice ningún conocimiento verdadero. Porque, como se ha expuesto anteriormente, no puede existir un orden armónico en el universo sin una causa consciente. La palabra «y» del *sūtra*, añade otras razones por las que no se puede pensar la naturaleza como causa. La falta de capacidades como felicidad, en ella, es una de estas razones. Porque no se puede aceptar que los efectos externos e internos tengan capacidad para sentir el placer, el dolor y la ilusión que se sabe son estados internos, mientras que el sonido y los demás objetos sensoriales se sabe tienen una naturaleza diferente (son externos) y causas activas del placer. Además, aunque un objeto sensorial como el sonido es uno, observamos que por la diferencia de las impresiones mentales (que produce) hay diferencias en los efectos producidos por él, y afectan a una persona placenteramente y dolorosamente a otra.

Volviendo al siguiente argumento sankhya que deduce la existencia de la naturaleza por la limitación de los efectos, señalamos lo siguiente: los efectos internos y externos dependen de la conjunción de varias cosas porque son limitados como vemos al observar la raíz y lo que brota de ella que depende de la conjunción de varias cosas. Y esto hace pensar que los tres componentes de la naturaleza, la armonía, la actividad y la inercia, dependen igualmente de la conjunción de varias cosas anteriores porque están limitadas también. Por el contrario, igual que existe evidentemente una relación causal hasta en el caso de las camas y sillas, fabricadas con deliberación, también al notar una relación causal en las cosas externas y en las modificaciones personales, no podemos aceptar que hayan sido creadas por un ser inconsciente.

Sūtra 2. *Y (la naturaleza no puede ser la causa del universo) porque en ella (no existe) la tendencia a la acción.*

Dejamos el propósito del universo y nos ocupamos ahora de la acción por la que se creó. Las tres *gūnas* partiendo del estado de equilibrio y

entrando en la dependencia a un orden superior, originan actividades que tienden a producir efectos particulares. Estas actividades no pueden atribuirse tampoco a una naturaleza inconsciente por sí misma. Porque tampoco se ve esa actividad en la arcilla o sustancias similares, ni en los objetos como carruajes. Lo que observamos es que la arcilla o los carruajes que no son por naturaleza inteligentes, emprenden actividades que sólo tienden a efectos particulares cuando los trabajan seres inteligentes como los alfareros o en el otro caso, los caballos. Por lo que se ve, determinamos lo que no se ve. Por lo que hemos visto hasta ahora, no se puede deducir que la causa del mundo sea inconsciente, ya que si así fuera no sería posible la acción necesaria para la creación del mundo.

Sin embargo, *insiste el filósofo sankhya*, no vemos tampoco que los seres conscientes actúen sin la asociación con seres inconscientes.

¿Cuál sería entonces la posición razonable, *dice un tercero*, ¿esa tendencia pertenecería a las cosas inconscientes que vimos o a la asociación que encontramos en la evolución?

El filósofo sankhya interviene otra vez: ¿la actividad pertenece a lo que se observa, como dice el sankhya, o a la asociación con lo que se observa, como afirma el vedantín? Debemos, *responde el sankhya*, atribuir actividad a lo que se ve, ya que ambas, es decir, la actividad y su sede son temas de observación. Pero no se ve nunca como sede de la actividad a un ser consciente. Si observamos el carruaje se puede afirmar por deducción la existencia de un ser consciente unido a un cuerpo, como sede de la actividad. Esta deducción se basa en la diferencia que se percibe entre los cuerpos vivos y los inanimados, como los carros. Por esta misma razón sólo se ve conciencia donde hay un cuerpo y nunca sin él. Los materialistas consideran que la conciencia es simplemente un atributo del cuerpo. Por lo que la actividad sería únicamente un atributo de lo inconsciente.

Los vedantinos respondemos así a esto: No queremos decir que esa actividad sea atributo de aquellas cosas inconscientes en las que se percibe. Desde luego no es prerrogativa de ellas. Es producto de un principio inteligente porque se da cuando éste está presente, y no se da cuando está ausente. Lo mismo que el acto de quemar o de brillar que habitan en la madera y otros materiales similares. No se produce sólo con el fuego. Realmente el fuego sin madera no existe. Pero a la vez se da sólo con el fuego porque se percibe cuando él está y cuando el fuego no está no se percibe. Y como admiten incluso los materialistas, se observa que los carros y otras cosas inanimadas son movidos únicamente por seres conscientes. Por tanto, el que la conciencia es la que impulsa la acción es algo incontrovertible.

El oponente tiene una objeción: Aunque su ser esté unido a un cuerpo es incapaz de ejercer un movimiento porque el movimiento no puede efectuarlo aquello cuya naturaleza es pura conciencia.

El vedantín responde: Algo que en sí carece de movimiento no puede mover otras cosas. El imán no se mueve y sin embargo mueve al hierro. Y los colores y otros objetos sensoriales, aunque carentes de movimiento, hacen moverse a los ojos y otros órganos de los sentidos. Del mismo modo Dios que es omnipresente, que es el ser de todas las cosas, omnipotente y omnisciente, aunque no se mueva, mueve el universo.

Surge la objeción siguiente: No hay lugar para un poder que mueva algo (en la filosofía vedanta) porque el Absoluto es uno, no-dual, y en Él no puede haber movimiento.

La respuesta es que esta clase de objeciones se han rechazado ya cuando hemos señalado una y otra vez que Dios es el impulso por la asociación ilusoria con los nombres y las formas que aparecen por la ignorancia. De ahí que la existencia de esa tendencia a la acción sólo sea posible si se acepta un Dios omnisciente como causa (de la creación) y no algo inconsciente.

Sūtra 3. *Si se ha dicho (que la naturaleza actúa espontáneamente) como la leche y el agua (decimos que) ahí también (quien actúa es la conciencia).*

El oponente sankhya dice: Sucede como con la leche que, siendo inanimada, tiene la tendencia a moverse hacia afuera para alimentar al ternero. Y también sucede con el agua que siendo inanimada fluye por su propia naturaleza para beneficio de los humanos. La naturaleza, aunque no es consciente, podemos pensar que se mueve por sí misma con el propósito de realizar el más elevado fin de los seres humanos (la liberación).

Estos argumentos son erróneos también, *dice el vedantín,* pues no se observa movimiento en lo inconsciente como un carro, tal como admiten ambas teorías. Y además el agua y la leche sólo se mueven cuando fuerzas conscientes las mueven. En las escrituras se muestra también que el movimiento en este mundo tiene a Dios por causa: «Aquel que habita en el agua, y (el agua, no conoce) estando dentro de ella... quien dirige al agua desde dentro» (Br. Up. III, 7, 4), «Bajo la ley del Inmutable, Gārgi, fluyen algunos ríos hacia el este» (Br. Up. III, 8, 9). Los ejemplos de la leche y el agua no pueden usarse contra nuestro punto de vista porque forman parte también del punto de vista del opositor (la inconsciente naturaleza puede tener un impulso independiente). Y la vaca es un

ser animado que ama a su ternero y hace salir su leche porque lo desea cuando el ternero está mamando. Tampoco el agua se mueve con independencia absoluta, pues su fluir depende del declive del suelo y circunstancias parecidas o de un principio consciente, ya que éste está presente en todas las cosas. El *sūtra* II, 1, 24 que dice: «Si se ha dicho que el Absoluto no puede ser la causa del Universo sin ayuda de materiales, decimos que no porque sucede como con la leche», no contradice este *sūtra* porque hemos demostrado en base a la experiencia que un efecto puede ocurrir sin la ayuda de ninguna causa externa. Y esto no contradice las escrituras por las que sabemos que todos los efectos dependen de Dios.

Sūtra 4. *La naturaleza (no puede ser la causa) ya que al no haber nada fuera de ella, no puede relacionarse (ni en la acción ni en la no-acción).*

Los tres *gūnas*, según la filosofía sankhya, en equilibrio forman la naturaleza. Más allá de ésta no existe ningún principio externo que pueda inducirle a la acción o a la inacción. Y si la naturaleza permanece sin relacionarse no se comprende por qué algunas veces se transforma en el gran principio (*mahat*) y otras veces no. La actividad y no-actividad alternas de Dios, no son ilógicas teniendo en cuenta su omnisciencia y omnipotencia, y el poder de la Ilusión (*māyā*).

Sūtra 5. *(La naturaleza) no puede (cambiar espontáneamente) como la hierba (que se transforma en leche), ya que (la leche) no se encuentra en ninguna parte (más que en la hembra de los mamíferos).*

El filósofo sankhya vuelve a decir: Puede suceder que, igual que la hierba, el pasto y el agua se transforman naturalmente en leche sin ayuda de ninguna otra causa, así la naturaleza puede transformarse en el gran principio (*mahat*) y todo lo demás. ¿Cómo sabemos que la hierba no es ayudada por algún otro factor? Porque no se observa tal causa. Y si la viéramos, la aplicaríamos desde luego a la hierba para producir leche, cuando nos apeteciera. Pero no podemos hacerlo. Por tanto, la transformación de la hierba debemos considerar que se debe a su propia naturaleza. Y podemos deducir que la transformación de la naturaleza es igual.

Ante esto, *dice el vedantín*, respondemos lo siguiente: La transformación de la naturaleza se puede atribuir simplemente a su propia esencia, si admitimos que la hierba se transforma, como dice el oponente. Pero eso no puede admitirse porque se observan otras causas materiales en ello. ¿Cómo se sabe que hay otras causas? «Porque no se encuentra en ninguna parte». La hierba se transforma en leche cuando la come la vaca y otro animal hembra pero no si la come un toro. Al no tener una causa especial de transformación, podría hacerse este cambio de hierba en leche en otras condiciones que no fueran el entrar en el cuerpo de una vaca. El que las personas no puedan producir leche a voluntad prueba que no es simplemente una causa material. Porque aunque los humanos puedan producir ciertos efectos, otros son resultado de la acción divina. Las personas pueden producir leche del pasto, aplicando el medio que poseen. Cuando necesitan más leche alimentan más a la vaca, y así obtienen más leche de ella.

Por estas razones no se puede probar la transformación espontánea de la naturaleza con el ejemplo de la hierba.

Sūtra 6. *Aún aceptando (la espontánea modificación de la naturaleza, no podría ser la causa del mundo), si tenemos en cuenta que a la naturaleza le falta el propósito.*

Aunque admitiéramos en la naturaleza un impulso espontáneo para actuar, todavía su teoría sería errónea, si tenemos en cuenta la falta de propósito. Porque si la actividad espontánea de la naturaleza no estuviera relacionada con ninguna otra cosa, no se remitiría a ningún principio que le ayudara, tampoco tendría un objetivo. Por ello resultaría insostenible esa teoría que mantiene que la naturaleza actúa para llevar a cabo el propósito del ser humano.

Y si el oponente dice que hay que descartar la ayuda externa, pero tiene algún propósito, diremos: Si tiene un propósito entonces debemos distinguir entre los diferentes objetivos posibles, el experimentar o la liberación final o ambas cosas. Si el experimentar, preguntamos: ¿Qué clase de experimentación pertenece al que por esencia es incapaz de cualquier crecimiento? Además en ese caso no tendría la oportunidad de liberarse. Y si se liberara, entonces la actividad de la naturaleza no tendría objeto, pues incluso antes de eso, el ser estaría en estado de libertad. No tendría ocasión tampoco de percibir sonidos si fuera ambas cosas. Y al tener la naturaleza infinidad de objetos de experimentación, no podría darse la liberación final. No puede considerarse la satisfacción del deseo como objeto de la naturaleza. Porque ni la inconsciente naturaleza ni el ser puro puede sentir deseos esencialmente.

Por último, hay que pensar que la naturaleza es activa porque de no ser así no tendría sentido la facultad de visión que tiene el ser individual por ser consciente, y el poder creativo que la naturaleza tiene. Pero en ese caso concluiríamos que ya que el poder creativo de la naturaleza no cesa en ningún momento ni tampoco la facultad de visión en el ser individual, el mundo de las apariencias no terminaría nunca. Y la liberación final del ser individual no tendría lugar. Por eso no es posible sostener que la naturaleza tiene el mismo propósito que el ser individual.

Sūtra 7. *Y si se dice (que el ser individual puede mover la naturaleza) como el cojo (puede mover al ciego) o como el imán (mueve al hierro), aun así (la dificultad no se resuelve).*

El sankhya insiste presentando ejemplos: Digamos que es lo mismo que algún cojo que no puede moverse pero puede ver, si se sube en la espalda de un ciego que se puede mover pero no ve, hace mover a este último. O también es como un imán que no se mueve pero mueve el hierro. El ser individual mueve la naturaleza.

Responderemos, *dice el vedantín,* que aun así no queda libre su teoría de errores. Esta nueva posición implica abandonar su posición anterior sobre la naturaleza que se mueve por sí misma, mientras que el ser individual es inactivo, ¿cómo podría entonces el ser mover la naturaleza? Aunque cojo, un hombre podría hacer andar a un ciego con palabras y demás, pero el ser carente de actividad y de características no podría hacer mover ninguna energía. Tampoco podría decirse que sólo con su proximidad mueve a la naturaleza, como hace el imán con el hierro, pues por la permanente proximidad de ambas habría que imaginar un movimiento constante. Por otro lado, la proximidad del imán con el hierro no es permanente, depende de cierta acción y del ajuste del imán en una posición determinada. Por eso no son ejemplos análogos el del cojo y el del imán.

La naturaleza es inconsciente y el ser individual es indiferente, no hay conexión, por tanto, entre los dos. Y si intentamos establecerla por la capacidad de ver del ser y de ser vista de la Naturaleza, esa capacidad permanente implicaría la imposibilidad de la liberación final. También aquí hay que tener en cuenta (como en el verso precedente) las diversas alternativas relacionadas con la ausencia de objeto (en la naturaleza). Y el Ser supremo que es causa del mundo para los vedantines, se caracteriza porque no es activo por esencia y sin embargo dirige todo el movimiento por el poder de la Ilusión. De ahí su ventaja ante la naturaleza de los sankhyas.

Sūtra 8. *Y la naturaleza no puede ser activa porque es imposible la relación entre lo principal y lo subordinado en las tres categorías de la materia* (gūnas).

La actividad en la naturaleza no es posible por la siguiente razón: porque la naturaleza está constituida por tres categorías (*gūnas*) armonía, actividad e inercia, que están en estado de equilibrio cuando no hay superioridad o inferioridad entre ellas. Y no puede haber una relación de subordinación o predominancia entre ellas en el estado de naturaleza primordial que es independiente de toda relación. Y como no hay un principio ajeno que mueva las *gūnas*, no se puede originar el principio de la Vida (*mahat*) y todos sus efectos. Porque esto requerirá que las *gūnas* estuvieran en desequilibrio.

Sūtra 9. *Y aunque se puedan hacer otras deducciones, al ser la naturaleza inconsciente seguirá habiendo objeciones para que sea la primera causa.*

Haremos otra deducción, *dice el filósofo sankhya*, para dar paso a la objeción que se acaba de señalar. No sabemos que los *gūnas* se caractericen por una falta de relación de cambio, y no hay nada que pruebe eso. Más bien deducimos las características de los *gūnas* por sus efectos, suponiendo que su naturaleza consiste en hacer posibles los efectos. Al haber admitido que su naturaleza no es el equilibrio, vemos que pueden relacionarse desigualmente entre sí, incluso cuando estén equilibradas.

Respondemos, *dice el vedantín,* que incluso en ese caso las objeciones anteriores que se basaban en la imposibilidad de un mundo organizado según un orden, siguen en vigor, por carecer de conciencia la naturaleza. Y si pensara el sankhya para eludir estas objeciones que la causa primera es consciente (ya que el mundo tiene un orden), entonces dejaría de ser nuestro oponente, ya que la teoría de una causa inteligente del mundo múltiple es el punto de vista de la filosofía vedanta del Absoluto. Además, si los *gūnas* pudieran entrar en relación desigual entre sí, incluso en estado de equilibrio sucedería esto: O no estarían en condición de desigualdad por no haber una causa operativa, o si lo estuvieran, permanecerían en ella. Y el hecho de que no hubiera una causa operativa, no haría cambiar esto. Por lo que la teoría estaría refutada por la objeción anterior.

Sūtra 10. *Y la teoría sankhya es inconsistente por sus contradicciones.*

Además la teoría de los filósofos sankhyas está llena de contradicciones. Algunas veces hablan de siete sentidos, otras de once. En algunos sitios enseñan que los elementos sutiles de las cosas materiales proceden del principio de la Vida (*mahat*), y en otros lugares dicen que proceden de la conciencia individual. Hablan de tres órganos y en otras ocasiones sólo de uno[2]. Y esa doctrina contradice las *Upanisad* que enseñan que Dios es la causa del mundo, y contradice la tradición que sigue la revelación de las *Upanisad*. Por estos motivos también es inaceptable el sistema filosófico sankhya.

Aquí interviene el filósofo sankhya contraatacando: La filosofía de los vedantinos seguidores de las *Upanisad* tampoco es coherente pues no admite que el que sufre y el que causa el sufrimiento son cosas diferentes. Por lo que hace inútil la distinción establecida entre las causas de sufrimiento y los seres que sufren. Los que admiten que el Absoluto es uno, es el ser de todo, la causa del mundo, tendrían que admitir también que el ser que causa sufrimiento y sufre, ambos son efectos del Ser supremo único, y no de distintos tipos de seres. Y si los dos efectos pertenecen al mismo ser, no se le puede nunca despojar de ellos. Entonces la Escritura que enseña el conocimiento perfecto para que cese el sufrimiento pierde todo su significado. Diremos como analogía que a una lámpara como tal no se la puede despojar de sus dos características, las de dar luz y calor.

Y si el vedantín presenta el caso del agua con las olas, el murmullo y la espuma, señalamos que en ese caso también las olas son efectos del agua que permanece constante, aunque se manifiesten a veces y luego vuelvan al estado inmanifestado. Por lo que el agua realmente nunca está desprovista de olas, al igual que la lámpara cuando da luz y calor. Lo que causa el sufrimiento y aquello que sufre son cosas diferentes, como se sabe por experiencia. Para considerar esto desde un punto de vista más amplio podemos ver que la persona que desea y las cosas deseadas son existencias separadas. Si el objeto de deseo no fuera necesariamente diferente y separado de la persona que desea, no se podría atribuir a ésta el estado de desear, porque el objeto por el que se puede decir que desea estaría en ella. El último estado de cosas existe en el caso de la lámpara

2. Se refiere seguramente al órgano del conocimiento que incluye *buddhi*, *ahānkara* y *manas*, el intelecto abstracto, el órgano de individuación y la mente concreta o sensorial, respectivamente. Muchas veces se habla de *buddhi* como el conjunto de los tres órganos.

y su luz, por ejemplo. Y no se puede decir que la luz desea luz, porque sólo puede desearse lo que no se tiene todavía. Y tampoco habría alguien que deseara si el objeto de deseo y la persona que desea no estuvieran básicamente separados. El objeto de deseo también cesaría de serlo, según esto, para la persona que desea. Sólo sería un objeto en sí mismo. Sin embargo, esto no es lo que sucede de hecho. Porque los dos términos: «objetos de deseo» y «persona que desea», implican una relación y una relación existe entre dos cosas, no en una sola. Por tanto, la persona que desea y el objeto de deseo están separados. En cuanto a lo que no se desea, el objeto de aversión (*avartha*), y la persona que tiene aversión (*avarthin*), sirve el mismo argumento. Un objeto de deseo es lo que beneficia a una persona que desea, un objeto que se rechaza, lo que no la beneficia. Y la persona se relaciona con ambos alternativamente. Teniendo en cuenta la poca cantidad de objetos de deseo que hay comparativamente a la cantidad de objetos de aversión, se podrían incluir ambos bajo el mismo término genérico de «objeto de aversión». Nos referimos a estos objetos de aversión cuando hablamos de «causas de sufrimiento» y cuando decimos «el que sufre» nos referimos al ser que, siendo uno, entra en relaciones sucesivas con ambos tipos de objetos.

Si las causas de sufrimiento y el que sufre forman un solo ser, como enseña el Vedanta, se deduce de ahí que la liberación final es imposible. Y si se supone que las dos forman clases separadas, no quedaría excluida la posibilidad de liberación porque podrá eliminarse la causa de conexión entre las dos, la ignorancia.

Ante esto el vedantín responde: Todo este razonamiento es inútil, porque teniendo en cuenta la unidad del ser, la relación entre las causas del sufrimiento y el que sufre no puede existir. Nuestra doctrina sería errónea si lo que causa el sufrimiento y el que sufre se mantuvieran relacionados como sujeto y objeto. Pero ambos pertenecen al mismo y único ser. No están en relación porque son uno. Es como si el fuego, aun con sus características de calor, de luz y de cambio, ni quemara, ni iluminara por ser uno. ¿Cómo podría el Absoluto inmutable entrar en relación para ser causa del sufrimiento y el que sufre? Preguntaríamos también: ¿la relación de la que hablamos, existe?

Respondemos a esto: ¿No ves que el cuerpo que es objeto de la acción de quemar es el que sufre y el sol puede ser una causa de sufrimiento (al quemar)?

Pero, *interviene el oponente,* el quemar es doloroso y como tal sólo puede afectar a un ser animado, no a un cuerpo inanimado. Si estuviera el cuerpo afectado simplemente, al destruirse éste cesaría el dolor, por lo tanto no habría necesidad de buscar un medio que lo hiciera terminar

El vedantín responde: Tampoco se observa que un ser animado des-

provisto de cuerpo sufra al quemarse. Ni siquiera tú supondrías que lo que llamamos quemar se pueda atribuir a un ser animado. Y tampoco admite que haya una conexión real entre el ser y el cuerpo, porque por esa conexión las imperfecciones como la impureza, afectarían al ser. Tampoco se puede decir que el sufrimiento sufra. Preguntamos entonces ¿cómo ves la relación que existe entre alguien que sufre y las causas del sufrimiento? Si, como último recurso, sostiene que el *sattva-gūna*, la categoría de armonía, es lo que sufre y el *rajas-gūna*, actividad y pasión, es lo que causa el sufrimiento, no estamos de acuerdo una vez más. Porque el principio consciente no puede estar realmente relacionado con las dos (categorías mencionadas). Podría también decirse que el ser es como si sufriera porque se inclina hacia el aspecto de armonía. Y aquí hay que señalar que el emplear la frase «como si», muestra que el ser realmente no sufre. Al entender el sufrimiento como irreal, no hay error en el término «como si». Tampoco es venenosa la serpiente *dundubha* aunque es como una serpiente venenosa. Pero no por decir: «la serpiente es como una *dundubha*» llegará la serpiente a dejar ser venenosa.

Es necesario, por tanto, entender que ese estado en el que se sufre y el que produce ese sufrimiento son creaciones de la ignorancia. Y no existen desde una visión verdadera. Pero si entiendes, por el contrario que el ser consciente sufre realmente, en ese caso la imposibilidad de liberación es innegable. Sobre todo si se admite que la causa del sufrimiento, como la naturaleza, es eterna.

El oponente sostiene aquí que aunque la potencia del sufrimiento es eterna (pertenece a la naturaleza), no obstante para que llegue a ser real el sufrimiento requiere la conexión con la causa. Y si esta conexión cesa completamente también cesa el error (*tamas*) que es la causa de ese contacto[3]. La liberación absoluta es lógica partiendo de esto.

Esto no puede ser así, *dice el vedantín*, ya que tú sostienes que *tamas* que es por naturaleza percepción errónea, es eterna. Y si no hay una regla fija para el sucesivo aparecer y desaparecer de la influencia de los *gūnas* particulares, tampoco hay regla fija para que termine la causa de la conexión entre la naturaleza y el ser[4]. No es segura la separación de los dos, por lo que la ausencia de liberación final es consecuencia de la doctrina de la filosofía sankhya. Pero desde el punto de vista de las *Upani-*

3. La causa es la ignorancia. Cuando no hay ignorancia, hay una desconexión con la causa del sufrimiento. En esto consiste la liberación, según se explica aquí. Pero el oponente sankhya atribuye a *tamas*, la categoría de inercia de la Naturaleza, esta percepción errónea causada por la ignorancia. Y como la naturaleza es eterna, eterna tendrá que ser también la ignorancia.

4. Esa causa que relaciona a la naturaleza con el ser individual es el error de visión.

sad no se puede dudar ni en sueños de la liberación. Porque en él se mantiene que el ser es uno y el uno no puede dividirse en dos: sujeto y objeto. Por lo tanto, toda diversidad es producto del lenguaje únicamente. En cuanto a la experiencia empírica, el estado en el que se da la relación entre el que sufre y el que hace sufrir, hay que aceptarlo sólo en el momento en que aparece. Porque el conocimiento verdadero no se plantea esta cuestión.

REFUTACIÓN DE LA OBJECIÓN DE LOS ATOMISTAS

Se ha eliminado la teoría que sostiene que la naturaleza es la causa del universo. Ahora nos corresponde eliminar la teoría que pone a los átomos como causa. Comenzamos rechazando una objeción planteada por los atomistas contra los que consideran como causa el Absoluto.

Los filósofos atomistas (*vaiśesika*) argumentan lo siguiente: las características inherentes en la sustancia de la causa, originan las mismas características en la sustancia del efecto. Vemos por ejemplo que con hilos blancos se fabrica una tela blanca, y no lo contrario. Si damos por hecho que el Absoluto es la causa del mundo, siendo inteligente, debemos esperar inteligencia también en el mundo. Y si no observamos que esto sea así, el Absoluto inteligente no puede ser la causa del mundo. Siguiendo esta línea de argumentación de los mismos atomistas, el *sūtra* muestra que no es verdadera.

Sūtra 11. *(El mundo se puede haber originado del Absoluto) del mismo modo que lo grande y largo surge de lo pequeño y corto y esto de lo infinitesimal (el átomo).*

La teoría de la creación de los atomistas es así: los átomos que poseen características de color, etc., y tienen forma esférica, están durante un tiempo[5] sin producir efectos. Después, por la influencia de los potenciales resultados de las acciones de las criaturas y sus relaciones, las cualidades de las causas, átomos simples, producen nuevas cualidades en los efectos o compuestos atómicos. Cuando los átomos crean un compuesto binario las características de los átomos sencillos como el color blanco producen el correspondiente color blanco en el compuesto. Sin embargo, una característica especial de los átomos sencillos, como el ser inex-

5. Durante el período de la disolución del universo según la cosmología vedanta es el tercero tras la creación y la conservación.

tensos, no se produce en el compuesto binario. Por eso se dice que el compuesto tiene una nueva magnitud y se expande en formas cortas y diminutos (microscópicas). Cuando dos compuestos binarios producen un compuesto atómico cuaternario, características como la blancura, intrínsecas al compuesto binario, producen las correspondientes en los compuestos cuaternarios, con excepción de lo diminuto (microscópico). Porque se admite que la manera de expandirse de los compuestos cuaternarios no es por lo pequeño y corto, sino por lo grande y largo. Lo mismo ocurre cuando muchos átomos sencillos o muchos compuestos binarios o un átomo sencillo y un compuesto binario se combinan para producir nuevos efectos.

Nosotros decimos que los átomos inextensos producen los compuestos binarios que son diminutos y cortos y los compuestos terciarios que son grandes y largos, y por tanto no son inextensos. Como de los compuestos binarios microscópicos se producen compuestos terciarios grandes y largos, y no diminutos y cortos, del mismo modo este mundo que no es consciente, ¿no puede surgir del Consciente Absoluto? Esto es algo que los atomistas no pueden contradecir basándose en sus propios principios.

Quizá aquí el filósofo atomista se presenta con este argumento: como las sustancias producidas, tales como compuestos binarios, se basan en las magnitudes opuestas, no admitimos que la atomicidad inherente en la causa (átomos), produzca un efecto en el compuesto binario. Pero el universo se basa en lo inconsciente opuesto a lo consciente. Y la causa consciente (el Absoluto) no produce consciencia en los efectos (el universo). Porque la inconsciencia no es una característica contraria a la inteligencia sino simplemente su negación. Por eso la conciencia, siendo distinta de lo atómico, puede reproducir otra conciencia (en el mundo).

No se puede pensar así, dice el vedantín: Incluso características como la no extensión de los átomos aunque existentes en la causa, no producen los correspondientes efectos. Así ocurre también con la conciencia. Por tanto, los dos casos son análogos. Tampoco se puede argumentar que los efectos como el señalado no se reproducen porque existen magnitudes opuestas. Porque la no extensión podría reproducirse antes de que se presentara una magnitud contraria, ya que se admite que la sustancia producida, queda momentáneamente sin características (magnitud, etc.), y sólo después las peculiaridades empiezan realmente a aparecer. Y no se puede decir tampoco que la inextensión, etc., concentra su actividad para originar otras formas de expansión diferentes. Porque no reproducen las dimensiones de su propia clase, pues se entiende que el origen de otras formas diferentes se debe a causas distintas. Los versos de los atomistas afirman: «la magnitud se crea por una pluralidad

de causas en combinación» (Vai. Sū, VII, 1, 9), «Pero el átomo es opuesto a esto»[6] (VII, 1, 10), «Así se explica lo largo y lo corto» (VII, 1, 17).

Sin embargo, una característica especial de los átomos simples, la inextensión, no produce el mismo efecto en el compuesto binario. Porque se dice que las formas de expansión de este compuesto son ínfimas y cortas. Y cuando los compuestos binarios producen un compuesto atómico cuaternario, características como la blancura intrínsecas en el compuesto binario, reproducen las correspondientes en los cuaternarios con excepción de lo ínfimo y lo corto. Se ha admitido que la manera de expandirse los compuestos cuartenarios no es por lo ínfimo y corto sino por lo grande y largo. Lo mismo sucede con muchos átomos simples o muchos compuestos binarios, o también con un átomo simple y compuesto binario. Siempre se combinan entre sí para producir nuevos efectos. No se puede decir que se produzcan los efectos por la proximidad de la sustancia, excepto la inextensión atómica. Porque cuando se produce una nueva sustancia, todas las características de la causa permanecen tal como están en la sustancia causal de donde proceden. Por eso la inextensión atómica no se da en los efectos. Y sólo se expresa por la naturaleza esencial atómica. Esto mismo puede decirse de la conciencia. Es también un hecho observable que en la conjunción se originan sustancias diferentes. Por lo que deducimos que la doctrina de los efectos de igual clase que la causa es demasiado amplia.

El filósofo atomista dice: cuando se trata de una sustancia no es adecuado citar el ejemplo de una característica.

No estamos de acuerdo, *dice el vedantín*. Porque lo que se quiere remarcar con el ejemplo es la producción de lo diferente. Y no hay razón ni regla que diga que una sustancia deba ilustrarse con una sustancia y una característica con una característica para ilustrar una sustancia en: «Como una conjunción entre lo perceptible y lo imperceptible es imperceptible, el cuerpo no puede existir como la combinación de los cinco elementos» (Vai. Sū. IV, 2, 2). Lo que este verso quiere decir es lo siguiente: lo mismo que la conjunción intrínseca de la tierra perceptible y el éter imperceptible no es perceptible, el cuerpo sería también imperceptible ya que en él se da la combinación de ambos, lo perceptible y lo imperceptible en los cinco elementos. Pero de hecho es perceptible. Por lo tanto no está compuesto por los cinco elementos, la conjunción es aquí una característica y el cuerpo una sustancia. El origen de los efectos diferentes en naturaleza de su causa se ha visto ya en B. S. II, 1, 6.

6. Porque es inextenso. Por eso el átomo no-dual es causa de la multiplicidad manifestada. Y ¿de dónde surge la dualidad del universo si no está en la causa? La respuesta parece ser ésta: la dualidad es una idea en la mente de Dios, un pensamiento relativo.

Y el oponente dice: Si el tema ya ha sido aclarado ¿por qué vuelve a salir ahora?

Es verdad, *dice el vedantín*, pero en aquella ocasión se argumentaba contra la filosofía sankhya, mientras que ahora es contra la de los atomistas y lo hacemos con la ayuda de sus mismos argumentos.

LOS ÁTOMOS NO SON LA CAUSA DEL UNIVERSO

Sūtra 12. *En los dos caos en que existe la combinación de átomos (en el mundo y en el ser) no es posible esa actividad atómica. Por tanto, no puede haber creación.*

Vamos a eliminar la doctrina de los átomos como causa del universo. Doctrina que se presenta de esta manera: Vemos que todas las sustancias formadas por partes, como las piezas de tela, son producidas por varias sustancias como los hilos, que están ligados por una relación inherente, para formar un todo. De aquí concluiremos que todo lo que está formado por partes se ha originado de las sustancias a las que está ligado por conjunción. El átomo último es la culminación de lo minúsculo, donde la distinción entre el todo y las partes cesa. La totalidad del mundo con sus montañas, sus océanos, está compuesta de partes y por ello tiene un principio y un final. Ningún efecto se produce sin una causa. Por tanto el átomo último es la causa del universo. Así es la teoría de Kanāda[7].

Como observamos cuatro sustancias elementales formadas por partes: tierra, agua, fuego y aire, pensamos que el átomo último tendrá cuatro clases de átomos. Estos átomos, marcan el límite de la subdivisión en partes más pequeñas que no pueden ya ser divididas. Y cuando los elementos se destruyen, sólo pueden dividirse en átomos. Este estado de división atómica es el estado de disolución (destrucción periódica del universo). Después, en el momento que se origina el principio invisible combina los átomos para producirse los compuestos binarios. El elemento aire es el último. De análoga forma se forman el fuego, el agua, la tierra y el cuerpo con sus órganos. Así el universo entero surge de los átomos. Las características del compuesto binario aparecen a partir de las características inherentes en los átomos, lo mismo que las características del tejido provienen de los hilos. Ésta es la enseñanza de los atomistas (*vaiśesikas*).

Los filósofos del vedanta decimos ante esto: Hay que admitir que los

7. Kanāda es un filósofo que concibió la doctrina cosmológica atomista.

átomos en estado de aislamiento necesitan un impulso para efectuar su conjunción, pues observamos que la conjunción de los tejidos se hace por la acción, acción que es a su vez un efecto y necesita una causa operativa para realizarse. Si no existe esa causa, en los átomos no tendría lugar ese impulso. Pero si aceptamos que existe una causa operativa tendremos que admitir, de acuerdo con la experiencia, que se da un impulso, un impacto. Pero puesto que ese impulso no es posible en el estado de disolución, en los átomos no podrá haber ningún movimiento.

En segundo lugar, si se acepta el principio invisible como la causa que origina el movimiento de los átomos, preguntamos entonces: ¿se debe considerar a este principio invisible inherente al ser o al átomo? En ninguno de los dos casos puede ser causa del movimiento de los átomos, porque no es consciente, ya que como hemos señalado antes, al examinar el sistema sankhya, algo sin conciencia, algo que no está dirigido por un principio inteligente, no puede actuar, ni ser causa de la acción. Y el ser individual no puede ser el principio que dirige (*adrista*)[8] porque en el momento de la absorción del universo, su inteligencia no se ha despertado.

Si se supone que el principio invisible es intrínseco al ser, no puede ser causa del movimiento de los átomos, porque no hay relación entre ellos. Si los filósofos sankhyas dicen que el ser cuyo principio invisible es inherente está unido a los átomos, entonces la continuidad de la unión daría como resultado continuidad en la acción, puesto que no hay otro principio que lo frene. Al no haber una causa definida de la acción, no puede tener lugar en los átomos una acción creadora. Y al no haber acción, la conjunción de los átomos que depende de la acción, no se realizaría. Y sin conjunción todos los efectos que dependen de ella, como la formación de los compuestos atómicos binarios, no se produce. Además, ¿cómo debe imaginarse la conjunción de un átomo con otro? ¿Tiene que ser una interpenetración de los dos, o una conjunción parcial? Si es la primera, no habría aumento de volumen y, por lo tanto, sólo existiría el tamaño atómico. Y sería contrario a lo que se observa; porque vemos que la conjunción se realiza entre sustancias que tienen partes. Y si fuera la segunda, de ahí se deduciría que los átomos están compuestos de partes.

Imaginemos, *dice el oponente*, que los átomos están compuestos por partes.

Si fuera así, *continúa el vedantín*, al ser irreales las cosas imaginadas, también lo sería la conjunción de los átomos. Y por tanto no podría

8. *Drista* es una analogía percibida entre algo conocido previamente y algo deducido después. La definió así el filósofo Prasastapāda; *adrista* es la negación de esa analogía.

ser la causa intrínseca de las cosas reales. Sin causas, las sustancias resultantes, los compuestos binarios y demás, no se crearían. Exactamente como en el momento del primer impulso creador de los átomos. Al dirigirse hacia la conjunción, no tendría lugar ésta, por no haber causa par tal impulso.

Y en el momento de la absorción general del universo, no habría acción que llevara a la separación. Porque para que eso ocurriera tendría que suponerse una causa manifiesta y definida. Tampoco se podrá alegar como causa, el principio invisible, ya que su propósito es producir la experiencia (con la recompensa y castigo consecuente para el ser) y no hacer surgir la aniquilación general. Al no tener ahí posibilidad de una acción que hiciera la conjunción o separación de los átomos, no sucedería realmente ninguna de las dos cosas enunciadas, no habría ni creación ni aniquilación del mundo. Por estas razones hay que rechazar la doctrina que considera a los átomos causa del mundo[9].

Sūtra 13. *Si se acepta la inherencia* (samavāya) *por la igualdad de razonamiento, se llegaría a un regreso* ad infinitum.

La teoría vaishesika admite que un binario compuesto se produce a partir de dos átomos, que, aunque completamente diferentes, están en relación en esencia. Pero si se piensa así no se puede afirmar que los átomos son la causa general. Porque la equivalencia implica un *regresus ad infinitum*. Lo mismo que un compuesto binario es completamente diferente de los dos átomos que lo forman y están unidos a ellos por una relación inherente[10]. Y la relación inherente, que es completamente diferente de las dos cosas que une, requiere otra relación inherente para unirse a ellas. Porque es diferente siempre. Y para esta segunda relación inherente hay que aceptar una tercera relación inherente y así hasta el infinito.

Aquí el oponente interviene: Somos conscientes de la relación inherente como algo que está eternamente relacionado con las cosas entre las que se da. No está desconectada de ellas ni dependiente de otra conexión. Por supuesto no tenemos por qué pensar que exista una asociación y otra y otra, que conduzca a un *regresus ad infinitum*.

Nuestra contestación, *dice el vedantín*, es que su defensa es inadmisible. Porque implicaría admitir que la conjunción, al estar eternamente

9. El átomo no está compuesto, es simple. La extensión en el espacio que crea las distintas magnitudes no está en la causa, el átomo que es inextenso. Esto hace pensar a Śankara que el átomo no puede ser la causa del mundo manifestado.

10. La relación se llama *samavāya* en la lógica Niyāya usada en estos diálogos filosóficos. Según la doctrina vaiśesika es la relación íntima que se produce entre lo inseparable.

relacionada con las cosas que ella une, no necesitaría otra conexión. Y si dice que la conjunción necesita otra conexión porque es algo diferente (de las cosas que une), respondemos que entonces la relación inherente también necesita otra asociación por ser diferente también. No puede decirse tampoco que la conjunción requiere otra asociación porque es una peculiaridad, un atributo mientras que esta relación no lo es. Porque (a pesar de esta diferencia), la necesidad de otra asociación es igual en ambos casos. Y la causa no es lo que técnicamente se llama atributo, o peculiaridad (de otra asociación necesaria).

Por estas razones los que reconocen en esta relación inherente una existencia separada están abocados a un regreso *ad infinitum*. Por eso no se puede explicar que un término que implique la posibilidad de todas las series no pueda ni siquiera crear un compuesto binario de dos átomos. Y por ello es inadmisible la doctrina atomista.

Sūtra 14. *(La teoría atomista es inadmisible) teniendo en cuenta la existencia permanente (de la actividad y la inactividad de los átomos).*

Hay que tener en cuenta que los átomos pueden ser esencialmente activos, esencialmente inactivos, ambas cosas o ninguna. Y no existe una quinta alternativa. Pero ninguna de las cuatro señaladas son posibles. Si fueran esencialmente activos, su actividad sería permanente, y no podría tener lugar la disolución general. Si fueran intrínsecamente inactivos, su inactividad sería permanente y no se produciría ninguna creación. Es imposible que sean ambas cosas porque es contradictorio. Si no fueran ni una cosa ni otra, su actividad y su inactividad tendrían que depender de una causa operativa. Y en ese caso las causas operativas al estar cerca de los átomos, producirían una actividad permanente. Y si no se tomaran estas relaciones como causas operativas, los átomos estarían en inactividad permanente. También por esta razón es inadmisible la teoría atomista.

Sūtra 15. *Y considerando que los átomos tienen color, etc. ocurriría lo contrario (de lo que explica la teoría atómica) de acuerdo con la experiencia.*

Si aceptáramos lo que dicen los atomistas, que todas las sustancias compuestas de partes se desintegrarán, se llegaría a un límite más allá del cual no podría continuar el proceso de desintegración. Ese límite son los átomos, eternos, permanentes son de cuatro clases diferentes tienen co-

lor, etc. y son los principios que originan todo este mundo material con su color, forma y demás características. Esta hipótesis fundamental de los atomistas no tiene base. Porque al tener color y otros atributos, los átomos contradicen su pequeñez y su permanencia. Resultarían comparados con la última causa, grandes e impermanentes. La experiencia habitual muestra que todo lo que posee color y otros atributos, comprado con su causa, resulta grande e impermanente. Por ejemplo, una pieza de tela, es grande si se compara con las que está fabricada, e impermanente. Y también las hebras de hilo son impermanentes y grandes en comparación con los hilos de las que están hechas. Por eso, los átomos que tienen color, etc., deben tener causas y si se comparan con ellas son grandes e impermanentes. La razón que da Kanāda para demostrar la permanencia de los átomos: «Aquello que existe sin causa, es permanente» (Vai. Sū. IV, 1, 1) no se puede aplicar de ninguna manera a los átomos, porque como acabamos de demostrar hay que suponer que los átomos tienen una causa. También la segunda razón que Kanāda presenta para demostrar la permanencia de los átomos en IV, 1, 4: «la negación especial implícita en el término» no sería posible si no existiera algo eterno, es decir, los átomos. Eso no prueba necesariamente la permanencia de los átomos. Porque al suponer que no existe nada permanente ahí, es imposible formar un compuesto no-permanente. Tampoco la palabra impermanente presupone totalmente la permanencia de los átomos, pues existe otra causa última permanente, como sostienen los vedantinos: El Absoluto. No se puede aceptar la existencia de algo, basándose simplemente en ese sentido. Porque sólo se justifica su uso, si la palabra y el tema se han establecido correctamente por algún otro medio de conocimiento válido.

La tercera razón dada también en Vai. Sū. IV, 1, 5 para la permanencia de los átomos es inadmisible. Si explicamos que el *sūtra* significa: la no-percepción de aquellas causas que ya existen, cuyo efecto es la ignorancia como se ve, resultaría que también los compuestos binarios atómicos son permanentes. Y si tratamos de eludir la dificultad incluyendo (en esa experiencia dada) la especificación «no existiendo sustancias creadoras», entonces se llegaría a la ausencia de causa para justificar la permanencia de los átomos. Y como ya se ha explicado en IV, 1, 1 sería una afirmación inútil la del *sūtra* (IV, 1, 5).

Entendamos en esos *sūtras*, *puede decir el atomista*, que la ignorancia es la imposibilidad de concebir una tercera razón de la aniquilación (de los efectos) además de la división de la sustancia causal en partes y su aniquilación. Esta imposibilidad conlleva la permanencia de los átomos[11].

11. Son permanentes porque ya no hay causa para su desintegración.

Los vedantines respondemos que no es necesario suponer que cuando algo se destruye lo hace por una de esas dos razones. Habría que pensar eso si se admitiera como norma general que sólo se produce una nueva sustancia por asociación de varias sustancias causales. Pero si se admite que una sustancia causal puede dar origen a una nueva sustancia, al transformarse en un estado limitado, después de haber existido previamente sin limitaciones, sin atributos en su pura universalidad, ¿no resultaría entonces, que la sustancia producida, podría destruirse disolviendo su solidez, lo mismo que la mantequilla se deshace en el fuego? Sería así, por el hecho de tener los átomos, color, etc., justo lo contrario de lo que los atomistas quieren decir. Y por esta razón no se puede sostener la teoría atomista.

Sūtra 16. *Y (es insostenible la teoría atomista) bajo los dos puntos de vista.*

La tierra tiene características como color, olor, sabor y tacto, y es densa; el agua tiene color, sabor, tacto y es liviana; el fuego tiene color, tacto y es más liviano todavía; el aire es el menos pesado de todos los elementos y tiene sólo tacto. A partir de aquí surge la pregunta: ¿debe creerse que los átomos que forman los cuatro elementos poseen más o menos las mismas características que los respectivos elementos? Cualquier suposición (que derive de esta pregunta conduce a consecuencias inaceptables. Porque si aceptamos que algunas clases de átomos tienen más atributos, también aumentaría su tamaño sólido, pero esto implicaría que ya no serían átomos. De nuestras observaciones deducimos que no puede haber un incremento de atributos sin un aumento de tamaño simultáneo en cuerpos producidos materialmente. Por otro lado, deducimos, para que se mantenga la uniformidad de todas las clases de átomos, no debe haber diferencia en el número de características que tienen. O debemos pensar que todos tienen una característica solamente. Pero en este último caso, no apreciaríamos el tacto en el fuego, ni el color y el tacto en el agua, ni el sabor, el color y el tacto en la tierra, ya que las características de los efectos tienen como antecedente las características en las causas. También podríamos suponer que todos los átomos tienen las cuatro características, pero en ese caso habría que aceptar lo que inevitablemente no podemos percibir, es decir, olor en el agua, olor y sabor en el fuego, olor, sabor y color en el aire. Por esta razón la teoría atomista es inaceptable también.

Sūtra 17. *Además como (esta teoría de los átomos como*

causa del universo) no es aceptada (por personas autorizadas) debe rechazarse.

Mientras que la teoría de la naturaleza como causa del mundo ha sido aceptada por algunos seguidores de los *Vedas* como Manu, con el mismo propósito que las teorías que consideran que el efecto ya existía en la causa, la teoría atomista no ha sido aceptada en ninguna de sus partes por nadie con autoridad. Por tanto los que se basan en los *Vedas* deben rechazarla. Además existen objeciones a esta doctrina atómica. Los atomistas hablan de seis categorías que constituyen el tema principal de sus sistema y son: la sustancia, los atributos, la acción, la universalidad, la particularidad y la esencia. Sostienen que esas seis características son absolutamente diferentes unas de otras y que tienen atributos diferentes igual que un hombre, un caballo y una liebre, son diferentes unos de otros. Al lado de esta suposición hay otra que contradice la anterior, es decir, que los atributos, la acción, etc., tienen la peculiaridad de depender de la sustancia. Pero eso tampoco es exacto, porque lo mismo que las cosas normales, como animales, hierba, árboles, siendo completamente diferentes entre sí, no dependen unos de otros, también los atributos al ser diferentes de la sustancia, no pueden depender de ella. O por el contrario, dejemos que esos atributos dependan de la sustancia y entonces resultará que como están presentes donde está la sustancia, y no aparecen cuando no está, sólo existe la sustancia. Y de acuerdo con sus diversas formas es objeto de diferentes términos o conceptos como los de atributos, acción, etc. Y según las condiciones en que se encuentra, tendrá distintos nombres. Pero esta última alternativa involucraría aceptar la doctrina sankhya y dejar el punto de partida de los atomistas.

Aun el oponente dice: También el humo es diferente del fuego y sin embargo depende de él.

Es verdad, *respondemos los vedantines,* pero nosotros estamos seguros de la diferencia entre el humo y el fuego, por el hecho de percibirlos como separados. Y la sustancia y las características no se perciben así, pues cuando somos conscientes de una manta blanca, de una vaca roja o de un loto azul se conoce la sustancia en cada caso por medio de la característica. Y esta última tiene su ser en la sustancia. El mismo razonamiento se aplica a la acción, a su volumen, peculiaridad e inherencia.

Si vosotros decidís que las características, las acciones, etc., aun no siendo diferentes de las sustancias, pueden depender de estas últimas porque están ambas relacionadas de forma que no pueden existir unas sin las otras, nosotros replicamos: cosas que son inseparables, como hemos señalado, o no deben estar separadas en el espacio o no deben estar-

lo en el tiempo o en la naturaleza. Y ninguna de estas situaciones concuerda con los principios de los atomistas. La primera contradice sus propias suposiciones, según las cuales la tela fabricada con las hebras ocupa el lugar de las hebras, no el de la tela, mientras que las peculiaridades de la tela, como el color blanco, ocupan sólo el lugar de la tela, no el de las hebras. Los *sūtras* atomistas dicen: «las sustancias originan otra sustancia y las características otras características» (Vai. Sū. I, 1, 10). Los hilos que constituyen la sustancia original crean la sustancia producida, la tela y las características que son nuevas. Pero esta teoría se contradice claramente con la suposición que considera la sustancia y la característica unidas.

Según vuestra teoría (atomista), la inseparatividad no puede darse aparte del tiempo, y así el cuerno derecho y el izquierdo de una vaca serían inseparables. Y si explicáis que significa «no separación en carácter», es imposible hacer ninguna distinción posterior entre la sustancia y el efecto. Hay que concebir como idénticos los efectos o características con la sustancia. Además es inútil la distinción que hacen los atomistas entre la asociación, como unión de cosas que pueden existir por separado, y la relación inherente (*samavāya*) como unión de cosas que no pueden tener una existencia separada. Porque la causa que existe antes del efecto, no se puede considerar incapaz de existir separadamente.

Quizá diga el atomista que su definición se refiere únicamente a uno de los dos términos. Y de esa manera la relación inherente sería la conexión con la causa del efecto que es incapaz de llevar una existencia separada. Pero esto es inútil también, pues como conexión requiere dos términos y el efecto, en tanto no exista, no puede estar unido a la causa. También resultaría inútil decir que el efecto entra en conexión después de haber comenzado a existir, pues si el atomista admite que el efecto puede existir previamente a su conexión con la causa, ya no es inseparable. Y de esa manera se contradice el principio que afirma que entre el efecto y la causa no tiene lugar la conjunción y la disyunción.

Del mismo modo que la conjunción no es inherente cuando la sustancia producida está impregnada como el éter en todas las sustancias, aunque no se haya dado una acción de la sustancia resultante, también la conexión del efecto con la causa puede ser una simple conexión no inherente. No existe tampoco ninguna prueba de la existencia de una conexión intrínseca. No existe tampoco ninguna prueba de la existencia de una conexión inherente o no inherente aparte de las cosas que une.

El oponente dice que sí tiene existencia separada, porque vemos que hay nombres e ideas sobre ellas, además de los nombres e ideas relacionados.

El vedantín señala que esa misma cosa puede ser objeto de varios

nombres e ideas, si se considera en sus relaciones lo que subyace sin ellas. Devadatta, aunque es uno, tiene varios nombres y conceptos, según si se le considera por sí mismo o en relación con los demás. Se puede decir de él que es un hombre, un *brahmin*, un conocedor de los *Vedas*, una persona generosa, niño, joven, anciano, padre, hijo, nieto, hermano, cuñado, etc. Así un mismo trazo, según como esté relacionado, se nombra con distintas palabras o conceptos. Puede significar uno, diez, cien o mil. Y también dos cosas relacionadas no sólo se piensan y significan relacionadas, sino que además constituyen el objeto de las ideas y términos «conjunción» o «inherencia». Y aun así esto no prueba que sean entidades separadas. Según esto, y como la existencia se establece en virtud de la percepción, la inexistencia de entidades separadas, como la conjunción, se deduce del hecho de su no-percepción[12]. Y la palabra y la idea de conexión, que tiene por objeto cosas relacionadas, implica la existencia permanente de la conexión ya que hemos mostrado antes que una cosa puede concebirse de diferentes maneras y significar cosas distintas si se tiene en cuenta su relación con otras cosas. No puede haber conjunción entre los átomos, el ser individual y la mente, porque no tienen partes. Observamos que sólo hay conjunción en las sustancias formadas por partes.

El atomista interviene aquí: los átomos, seres y mentes pueden tener partes imaginarias.

El vedantín dice que no y explica: Aceptar cosas inexistentes realmente implicaría el no poder afirmar la existencia de nada, porque no existe ninguna regla que especifique qué cosas inexistentes, aunque contradigan la razón, habría que suponer y cuáles no. Y si esa elección es subjetiva podría llevarse a cualquier aspecto. Si admitimos suposiciones una vez, podrían admitirse cien o mil cosas posteriormente además de las seis categorías que consideran los atomistas. Según esto, cualquiera podría aceptar cualquier cosa. Y no podemos permitir que una persona por compasión suponga que este mundo transmigratorio, causa de tanto sufrimiento para los seres vivos, no sea doloroso. Tampoco debemos aceptar la posibilidad de que un compuesto atómico binario, formado por partes, tenga que estar relacionado con los átomos simples invisibles con una conexión íntima en la medida en que ellos pueden estar relacionados con el espacio. Porque entre el espacio y la tierra, no existe esa conexión íntima que existe por ejemplo, entre la madera y el barniz.

Diremos entonces, *dice el atomista,* que hay que aceptar la relación entre el que contiene y la cosa contenida como inherente (*samavāya*),

12. No se toma en cuenta sin embargo el que la existencia de cosas relacionadas implique la existencia de la relación o conexión entre ellas.

porque de lo contrario la relación que existe entre la sustancia causal y la sustancia resultante, el efecto, no es posible.

No, *dice el vedantín*. Porque eso llevaría a la falacia de mutua dependencia (en lógica). Sólo cuando se establece la separatividad entre la causa y el efecto puede establecerse la relación entre lo que contiene y la cosa contenida. Y solamente cuando esta última relación queda establecida, la relación de separatividad se da. Los vedantinos no reconocen ni la separatividad de causa y efecto, ni el que se mantenga la separación entre ellos en la relación del contenedor y lo contenido, porque, según ello, el efecto es sólo un cierto estado de la causa. Hay un argumento adicional, *dice el vedantín*: como los átomos son limitados, tienen que estar formados con muchas partes igual que las direcciones en el espacio pueden ser seis o diez. Y por eso no pueden ser permanentes, lo que contradice la teoría atomista de indivisibilidad y permanencia en los átomos.

Sí, *dice el atomista*, esas mismas partes que comparan a las diferentes direcciones del espacio, son los indestructibles átomos que nosotros aceptamos.

Pero nosotros lo negamos, *dice el vedantín*. Porque todas las cosas, sustancias que están en proceso de cambio constante pueden disolverse mientras no han llegado a la causa última (el Absoluto). La tierra, lo más denso, está sujeta a descomposición y así todas las sustancias, el compuesto binario y, por fin, el átomo.

Se desintegra lo que está compuesto por partes, *dice el atomista,* pero los átomos no tienen partes, son indivisibles.

Eso no es un inconveniente, *dice el vedantín*. Porque la destrucción es la cesación de la solidez como en el caso de la mantequilla. No hay ahí destrucción de partes, sin embargo se pierde solidez porque se licúan en contacto con el fuego. Lo mismo sucede en el caso de los átomos últimos. Se destruye la densidad al revertir en la causa última. El efecto no se produce sólo por adicción de partes. La teoría atomista se apoya en argumentos muy débiles y se opone a los textos de las escrituras que afirman que Dios es la causa del universo. Y ninguna de las autoridades la aceptan. Además es rechazada por personas inteligentes y respetables que aspiran al más alto bien.

REFUTACIÓN DEL BUDISMO REALISTA

Sūtra 18. *Incluso si se aceptaran (las dos clases de agregados) que se producen de las dos causas, no se llegaría (a la combinación de ambos).*

Las razones por las que la teoría de los atomistas no puede aceptarse se han determinado ya. Esa doctrina puede llamarse semi-nihilista[13]. Vamos a demostrar ahora que la doctrina totalmente nihilista, la que enseña la impermanencia del universo, es menos válida aun para ser aceptada. Esa doctrina se presenta en varias formas, por los diferentes puntos de vista desde los que se ve, o por la distinta capacidad para comprenderla por parte de los seguidores. Hay sin embargo tres escuelas principales: la de los realistas (*sarvāstitvādins*) que sostienen la realidad de todo; la de los idealistas (*vījñavādins*) que afirman que sólo el pensamiento es real; y la de los nihilistas (*sūnyavādin*) que mantienen que sólo hay vacío. Primero refutamos a los que afirman que tanto lo externo como lo interno es real. Lo que es externo es elemento (*bhūta*) o elemental (*bantika*). Lo que es interno es mente (*citta*) o mental (*caittas*). Los elementos son la tierra, el agua, etc.; elementales son el color, etc., por un lado, y el ojo y los demás órganos sensoriales, por otro. La tierra y los otros elementos, surgen de la unión de las cuatro clases de átomos diferentes. Los átomos de tierra son duros, los del agua viscosos, los del fuego calientes y los del aire móviles. El mundo interno consta de los llamados cinco grupos (*skandha*), el grupo de la sensación (*rūpaskandha*), el grupo del conocimiento (*vigñanaskandha*) el grupo del lenguaje (*samgñaskandha*), que tomados en conjunto, constituyen la base de la existencia personal[14]. Respecto a esta doctrina observaremos lo siguiente: los dos agregados que constituyen dos clases diferentes con dos causas diferentes, aceptadas por los budistas, son el agregado de los elementos y las cosas, cuya causa son los átomos, y el agregado de los cinco grupos cuya causa es el mismo grupo. No puede explicarse, según los principios budistas, cómo surgen los agregados. Porque las partes que constituyen los agregados (materiales), no tienen inteligencia, son inanimados, mientras que en el ser individual la inteligencia permanece como un ser que experimenta o un dios que gobierna y que produce el agregado de átomos. Tampoco podemos pensar que los átomos y los grupos (*skandhas*) entren en actividad por su propia cuenta. Eso implicaría el no cesar nunca de estar activos. Y no puede buscarse la causa de unión en la llamada morada del

13. Porque piensan que algo es permanente, los átomos y sin embargo las sustancias están en constante cambio, a causa de las diferencias en magnitudes. Ese cambio significa la destrucción constante de las viejas sustancias y el nacimiento de nuevas. Se trata de una cierta anulación de la realidad o nihilismo.

14. En el primer grupo se estudia la sensación en relación con el pensamiento y la observación de las sensaciones. En el segundo grupo se estudia el conocimiento propio que se apoya en la atención, base de la autorrealización humana. En el tercer grupo hay un estudio de las emociones, a partir del placer y el dolor. El cuarto grupo se dedica a conocer las cosas por su nombre. El quinto estudia los móviles que se originan en las impresiones pasadas (inconscientes) como el apego y el odio.

conocimiento del yo. Porque esta morada debe considerarse distinta de los conocimientos simples, o igual a ellos. En el primer caso es permanente y entonces es igual al ser de los vedantinos. Pero si hay que admitir que es sólo temporal, entonces no puede ejercer ninguna influencia y por tanto no puede ser la causa del movimiento de los átomos. Por todas estas razones no se puede aceptar la formación de agregados. Pero sin agregados terminaría la corriente de existencia fenoménica que presuponen esos agregados.

Sūtra 19. *Si se dijo (que la formación de agregados es posible) a causa de la ignorancia y que pueden mantenerse en relación de mutua causalidad, (nosotros decimos) que no. Porque la ignorancia y lo demás son sólo causa (del suceso inmediato en la serie y no del conjunto).*

Aunque no existe un principio consciente y permanente de la naturaleza, ni un Dios que dirija, ni un ser individual que experimente, bajo cuya influencia tenga lugar la formación de agregados, es posible sin embargo la corriente de la existencia fenoménica por la mutua causalidad de la ignorancia, etc. Así no necesitamos buscar ningún otro principio. Las series que empiezan con la ignorancia[15], comprenden lo siguiente: la ignorancia, la impresión, el conocimiento del yo, el nombre y la forma, los seis órganos de los sentidos, tacto, sentimiento, deseo, acción, nacimiento, madurez, deterioro, muerte, codicia, lamento, dolor, aflicción mental y demás, forman una cadena de causas que algunas veces aparecen brevemente y otras de una manera elaborada, en los libros budistas. Esas categorías no pueden ser negadas por otras escuelas. ¿Y no puede ser que los ciclos de la ignorancia y el resto, formen ininterrumpidas cadenas de causas y efectos y hagan girar incesantemente, como en una noria, la existencia de los agregados (que constituyen los cuerpos y las mentes) a partir de la fuerza de las circunstancias?

Este razonamiento budista no lo podemos aceptar, *dice el vedantín*. ¿Por qué? Porque atribuye causas de origen de unos a otros componentes de la serie, pero no indica que haya una causa activa para la formación del conjunto de los agregados.

El budista interviene preguntando: ¿No se ha mencionado antes que la ignorancia y lo demás son causa de las necesidades que implican la existencia del conjunto de agregados?

El vedantín ante esto dice: Si lo que se quiere decir aquí es que la

15. La ignorancia aquí es el creer que es permanente lo que es momentáneo.

ignorancia no puede existir sin los agregados y, por tanto, deben existir éstos, entonces se ha presentado una causa operativa para explicar la existencia de los agregados. Pero, como ya hemos demostrado cuando examinábamos la teoría atomista, la formación de los agregados no se puede explicar ni siquiera considerando los átomos y los seres individuales como permanentes. Y mucho menos podrían existir agregados, si nada más hay átomos momentáneos que no están relacionados con seres que experimentan y sin el que contiene lo contenido.

Pensemos entonces, *dice el budista*, que la ignorancia y el resto son la causa operativa del conjunto de agregados.

Pero, ¿cómo es posible, *dice el vedantín*, que la causa del conjunto sea la ignorancia y el resto cuando ellos mismos han llegado a ser a partir de ese mismo conjunto de agregados? Podrían decir que en la eterna corriente de nacimientos (*samsara*) los agregados se suceden uno tras otro en una cadena ininterrumpida y, por tanto, también la ignorancia que está en los agregados. En ese caso pensaríamos o bien que cada agregado produce necesariamente otro agregado de la misma clase, o que sin ninguna regla establecida puede producir uno igual o desigual. En el primer caso, un ser humano nunca podría transformarse en un instante en un elefante, un dios o un ser humano otra vez. Pero cualquiera de estos puntos de vista sería contrario a nuestro sistema.

Además vuestra teoría afirma que no hay experimentador permanente para que la experiencia del conjunto de agregados (como el cuerpo) llegue a realizarse. Eso significa que la experiencia tiene como objetivo únicamente a la experiencia misma, y no se necesita nadie que la desee. A partir de ahí, la liberación sucedería por ella misma y no sería necesario que alguien la deseara. Si hay alguien que desea ambas (la experiencia y la liberación), tendría que estar presente en ambas. Y eso sería contrario a la doctrina de total impermanencia. Por eso puede haber una relación causal entre las partes de las series formadas por la ignorancia, pero en ausencia de un ser que experimenta es imposible establecer la existencia del conjunto de agregados.

Sūtra 20. *Y (no puede haber una relación causal) puesto que al originarse el momento siguiente el anterior cesa.*

Se ha establecido ya que la ignorancia y demás están simplemente en una relación causal entre sí, por lo que no pueden ser causa de la existencia del conjunto de agregados. Vamos a probar a continuación que ni siquiera pueden considerarse causas operativas de los miembros inmediatos de la serie a la que pertenece. Aquellos que afirman que todo tiene una existencia momentánea, sólo admiten que cuando la cosa del segun-

do momento comienza a existir, la del primer momento deja de existir. Al admitir esto es imposible establecer entre las dos cosas la relación de causa y efecto, puesto que la existencia momentánea anterior ha cesado, ha entrado en el estado de inexistente y ya no puede ser causa de la última existencia momentánea.

Podría decirse que la anterior existencia momentánea, al alcanzar su completo desarrollo, se convierte en causa de la última existencia momentánea. Pero eso también es imposible, porque admitir que una existencia totalmente desarrollada ejerce una energía posterior implicaría la relación con un segundo momento (lo que contradice la teoría budista que considera todo transitorio). Dejaremos entonces que la existencia de la entidad antecedente forme su propia energía causal. También sería en vano, porque no podemos concebir la cesación de un efecto que no esté vinculado a la naturaleza de la causa y a la vez considerar que la naturaleza de la causa sigue existiendo en el efecto (como afirma el budismo), porque esto implicaría la permanencia de la causa, y nos obligaría a abandonar la posición de la impermanencia de todo. Tampoco puede admitirse que la relación de causa y efecto se mantenga, sin que, en cierto modo, la causa coloree el efecto, ya que podría extenderse esa doctrina a todos los casos y eso no debe ser.

El origen y la cesación de las cosas a las que se refiere el budismo, o bien puede tener la forma propia de la cosa y otro estado de ella o también ser algo diferente. Pero ninguna de estas alternativas está de acuerdo con los principios del budismo. Si el origen y cesación constituyeran la forma de una cosa, resultaría que la palabra «cosa» y las palabras «origen» y «cesación», se referirán al estado inicial y final de lo que en el estado intermedio se llama «cosa».

A partir de ahí decimos los vedantines que la cosa debe estar relacionada con tres momentos, el inicial, el intermedio y el final. Y de esa manera habría que abandonar la teoría de la impermanencia de todo.

Como tercera alternativa imaginemos que origen y cesación sean diferentes de la cosa, tanto como un búfalo de un caballo, *dice el budista*.

Eso tampoco puede ser, *responde el vedantín*, porque nos llevaría a la conclusión siguiente: la cosa, al estar desconectada con el origen y la cesación, es eterna. Y llegaríamos a la misma conclusión si entendiéramos por origen y cesación de una cosa sólo su percepción y no percepción, ya que estos últimos son atributos de la mente perceptiva exclusivamente y no de la cosa en sí. Por tanto, tenemos que declarar, una vez más, que la doctrina budista no se puede sostener.

Sūtra 21. *Si aceptamos que no existe (causa, los efectos que*

puedan producirse, a pesar de ello) contradicen la posición (de los budistas). De otra manera habría simultaneidad (de causa y efecto).

Se ha demostrado que conforme, a la doctrina de la impermanencia de todo, la primera existencia instantánea no podría ser la causa de la última, por haberse fundido ya en la no-existencia.

Quizá, dicen los budistas, pueda surgir un efecto incluso cuando no hay causa.

A eso respondemos los vedantinos que tal afirmación implicaría abandonar un principio admitido por el budismo, es decir, que la mente y sus modificaciones mentales se origina cuando están en conjunción con cuatro clases de causas[16]. Además si se pudiera originar algo sin causa, no habría nada que pudiera evitar que algo se originara en cualquier momento. Y si se dijera que podemos aceptar la existencia temporal antecedente hasta que la que está ocurriendo se haya producido, señalaríamos que eso implica la simultaneidad de causa y efecto, lo que va en contra de lo aceptado por el budismo: que todas las cosas son temporales.

Sūtra 22. *No son posibles ni la aniquilación consciente ni la inconsciente, porque no hay cesación.*

Los nihilistas dicen que constantemente está sucediendo la destrucción total, y aceptan que «cualquier cosa que sea objeto de conocimiento y diferente de las tres categorías, tiene origen y es temporal. A la tríada mencionada, la llaman, aniquilación consciente (*pratisamkhyā-mirodha*), aniquilación inconsciente (*apratisamhyā-mirodha*), espacio (*ākasa*)». Consideran que esta tríada no es sustancial que tiene un carácter negativo (*abhānamātra*), sin nada positivo. La aniquilación de una cosa que depende de una deliberación consciente de la mente es la destrucción de entidades que está precedida por un acto de pensamiento. Y la aniquilación que no depende de la deliberación consciente se refiere a la destrucción contraria. Espacio significa ausencia de algo que ocupe algo.

16. Las cuatro clases de causas son:
1) causa definitoria (*ashipati-pratyaya*)
2) causa auxiliar (*sahakāri-pratyaya*)
3) causa inmediata (*samāntara-pratyaya*)
4) causa sustancial (*ālambana-pratyaya*)

De esas tres no-existencias, el espacio es refutado más adelante (en el *sūtra* 24) y las otras dos en el *sūtra* presente. La aniquilación que depende de una deliberación consciente y la que no depende, ambas son imposibles, teniendo en cuenta la ausencia de cesación. Porque las dos clases tienen que referirse o a las series (de existencias temporales) o a las individualidades que constituyen las series. La primera alternativa es imposible porque en todas las series permanecen los miembros en una relación ininterrumpida de causa y efecto, por lo que la serie no se interrumpe. La última alternativa es inadmisible también, ya que es imposible afirmar que cualquier existencia temporal experimentaría una aniquilación total indefinida y desconectada (del estado anterior de la existencia). Porque observamos que una cosa se reconoce a través de los distintos estados por los que pasa. Y por eso tiene una existencia relacionada (con otras cosas). Y también en los casos donde no se reconoce una cosa claramente (después de haber sufrido un cambio) deducimos basándonos en la observación de otros casos, que una misma cosa sigue existiendo sin interrupción. Por estas razones, las dos clases de aniquilación que presentan los budistas no pueden probarse.

Sūtra 23. *(El punto de vista de los budistas es insostenible), teniendo en cuenta las objeciones (que se presentan) en cada caso.*

La aniquilación de la ignorancia que, según los budistas, está incluida en las dos clases de aniquilación presentadas aquí, debe tener lugar o bien por comprensión y esta comprensión supone (conocimiento propio, etc.) o también espontáneamente, por sí misma. La primera alternativa implicaría el abandono de la teoría budista que dice que la aniquilación sucede sin causa. Y la última alternativa implicaría la inutilidad de la instrucción budista sobre el camino (hacia la liberación)[17]. Y al ser ambas alternativas insostenibles, la filosofía budista es incoherente.

Sūtra 24. *En el caso del espacio (*ākāsa*) no hay diferencia (con los otros dos tipos de aniquilación), y sigue siendo insostenible la teoría de la no-entidad.*

De las tres categorías que afirman los budistas no tener entidad, hasta

17. Si no hay un sujeto que permanezca a través del proceso de las ideas, ¿quién estaría atado y quién se liberaría?

ahora hemos refutado dos. A partir de ahora refutamos el espacio (*ākāsa*). No puede decirse que el espacio es indefinible. Porque se puede establecer la sustancialidad del espacio que no es menor que la de las no-entidades refutadas en los *sūtras* precedentes. El espacio es algo real. Y se deduce por algunos pasajes de las escrituras como el que dice: «El espacio surgió del Ser».

Para algunos, como los budistas que no aceptan la autoridad de las escrituras, señalaremos que la existencia real del espacio se deduce por el sonido, pues observamos que la tierra y otras cosas reales contienen atributos como el olor y otros. Además si se afirma que el espacio no es sino la ausencia de algún cuerpo, resultaría que cuando un pájaro está volando, ocupando ese espacio, no habría lugar para un segundo pájaro que quisiera volar al mismo tiempo.

El segundo pájaro puede volar donde no hay un cuerpo cubriendo el espacio, *dice el budista.*

El vedantín dice: Hay que tener en cuenta que algo que se distingue por la ausencia de cuerpo que lo cubra debe ser una entidad positiva, como el espacio que percibimos y no sólo la inexistencia de cuerpos que ocupan espacio.

Además los budistas, con su manera de ver el espacio, se oponen a otras partes de su sistema. Porque encontramos en las escrituras budistas series de preguntas y respuestas que empiezan así: ¿Sobre qué, venerable maestro, está apoyada la tierra? Y surge también la pregunta: ¿Sobre qué está apoyado el aire? A lo que se responde que el aire se sostiene en el espacio. Está claro que sólo es correcta esta afirmación si suponemos que el espacio es una entidad positiva y no una negación. Además las afirmaciones del budismo se contradicen, como se ha dicho, al referirse a las tres clases de entidades negativas. Se dice de ellas que no son positivas y se dice por otra parte, que no son eternas. No se puede afirmar de lo que no es real que sea eterno o que no lo sea, porque hacer distinciones entre los sujetos y predicados de los atributos es algo basado completamente en cosas reales. Cualquier cosa a la que es adecuada un atributo, decimos que es real, como una jarra y no una simple negación imposible de definir.

Sūtra 25. *Teniendo en cuenta el recuerdo (hay que admitir la permanencia del ser individual que experimenta).*

El filósofo que afirma que todas las cosas son momentáneas (están en el tiempo) tendría que hacer extensiva su doctrina a la persona que percibe. Pero eso es absurdo por el hecho del recuerdo (de la primera percepción). Ese recuerdo sólo puede ocurrir a la misma persona que tuvo la percepción previamente. Porque observamos que lo que una persona ha experimentado, otra persona no lo recuerda. ¿Cómo podría entonces surgir la conciencia que se expresa en frases como: «He visto eso y ahora veo esto otro», si la persona no es la misma en ambos casos?

Todo el mundo sabe que la conciencia que reconoce, aparece sólo cuando el sujeto que ve y que recuerda es uno. Porque si en ambos casos fueran sujetos diferentes, el estado de conciencia que surge en la mente de la persona que recuerda sería: «Yo recuerdo, otra persona hizo la observación». Pero eso no se da así. Cuando esa conciencia surge, todo el mundo sabe que la persona que hizo la observación y la persona que recuerda, son personas diferentes. Y entonces la concienciación se expresa así: «Recuerdo que otra persona vio eso o aquello». Pero en este caso cuando se recuerda bajo la forma: «Vi eso y aquello», incluso el nihilista entiende que el sujeto que recuerda es el que ha tenido la percepción original y no niega que la percepción fuera suya, como no niega que el fuego es caliente y emite luz.

Siendo esto así, el nihilista tiene que dejar necesariamente su teoría de la temporalidad de todo. Porque un sujeto está relacionado con dos momentos de percepción con sus respectivos recuerdos. Y si reconoce todas las sucesivas percepciones hasta su último aliento como pertenecientes al mismo y único sujeto y además tiene que incluir todas las percepciones pasadas desde el momento de su nacimiento hasta ahora como pertenecientes a su mismo ser, ¿cómo puede mantener a la vez que todo tiene una existencia momentánea?

Si acepta que el reconocimiento del sujeto se da por similitud (de las diferentes percepciones momentáneas) le responderíamos así: el conocer la similitud se basa en dos cosas (similares). Y por eso desde el punto de vista de la temporalidad momentánea de todo, al considerar que no hay un sujeto permanente capaz de aprehender las dos cosas similares, se cae en una situación falsa, incoherente, por afirmar que la percepción se basa en la similitud. Eso sólo es posible si el que percibe la similitud de las dos existencias temporales admite que una entidad experimenta dos momentos. Pero con esto contradice la teoría de la temporalidad momentánea.

El budista interviene diciendo: Se podría decir que la percepción «esto es como eso» es una percepción nueva, que no depende de la aprehensión de la primera y de la última existencia temporal.

El vedantín rechaza esto así: En la toma de conciencia: «Esto es como eso» están involucrados distintos factores[18]. Y si esta experiencia

18. Esto, eso y la similitud.

de similitud fuera independiente[19] entonces la expresión: «Esto es como eso» carecería de sentido. En ese caso deberíamos hablar únicamente de similitud. Siempre que los filósofos no admitan algo que se conoce por la común experiencia, podrán mantener su propio punto de vista y rebatir con palabras la opinión contraria pero nunca convencerán a los demás, ni siquiera a ellos mismos. Lo que se ha comprobado de una cierta manera (por la experiencia), debe demostrarse también (lógicamente). Los intentos de explicarlo como algo diferente, no prueban más que la vana especulación de esos pensadores.

La hipótesis que mantiene el conocimiento de la similitud en la experiencia empírica y el pensamiento, no puede mantenerse, pues al reconocer una cosa, somos conscientes de lo que anteriormente éramos conscientes, no de que esto sea como aquello. Admitimos que, algunas veces, en relación con una cosa externa, puede surgir la duda de si es eso o algo parecido a eso, porque se pueden cometer errores acerca de lo que está fuera de la mente. Pero el sujeto consciente nunca duda de si es ello o algo parecido a ello, si no que está seguro, porque se da cuenta que es el mismo objeto con el que ayer tuvo una sensación y hoy la recuerda. Por esta razón se debe rechazar la teoría de los nihilistas.

Sūtra 26. *La existencia no surge de la no-existencia, según la experiencia.*

El sistema de los nihilistas es cuestionable también por este motivo. Los que niegan la existencia de causas estables y permanentes tienen que aceptar que surge de la no-existencia.

Enuncian así la inexistencia de causas: «Teniendo en cuenta la manifestación (de los efectos con la previa destrucción de la causa». Y dicen: sólo de la semilla rota surge la plantita, de la leche descompuesta, la cuajada y la arcilla deja de serlo al convertirse en jarra. Si los efectos se produjeran de las causas que no cambian, todos los efectos se crearían de todas las causas de una vez, no sería necesaria ninguna peculiaridad (de ningún cambio en la causa). Y como vemos que las plantas surgen de las semillas, después que esas semillas se han fundido en la no-existencia, afirmamos que esa existencia surge de la no-existencia.

Ante este principio budista, *respondemos los vedantines lo siguiente*: lo existente no surge de la no-existencia, porque nunca se ha observado que sea así. Si el ser surgiera del no-ser, no tendría objeto decir que existen causas especiales, puesto que en todos los casos, el no-ser es el

19. Independiente de los dos factores restantes: esto y eso.

mismo, el único. La no-existencia de las semillas, después de haberse destruido, es de la misma clase que la inexistencia de los cuernos de una liebre. En todos los casos, la inexistencia no es nada más que la ausencia de un carácter de realidad. Y por tanto no tendría sentido decir que los brotes de la planta sólo se producen de las semillas rotas y la cuajada de la leche estropeada. Si se admitiera que la no-existencia indiferenciada tuviera una causa operativa, también deberíamos admitir que los brotes se originan de los cuernos de la liebre, lo cual no es observable desde luego.

Y si por el contrario se afirmara que hay diferentes clases de inexistencia con especiales peculiaridades cada una, como el color azul, por ejemplo, es característica del loto, ante esto nosotros los vedantines decimos que en ese caso el hecho de tener tales peculiaridades especiales convertiría a las no-existencias en existencias, no menos reales que los lotos. En ningún caso la no-existencia poseería una causa operativa simplemente porque el cuerno de una liebre no existe. Si la existencia surgiera de la no-existencia todos los efectos estarían afectados con la no-existencia, mientras que de hecho se observa que son simplemente seres caracterizados por sus diferentes peculiaridades especiales. Tampoco piensa nadie que cosas de arcilla como vasijas son efectos de los hilos y otros. Todo el mundo sabe que cosas de arcilla son efectos únicamente de la arcilla.

El principio budista que dice: «Nada puede convertirse en causa si permanece sin cambios. Pero tendrá un fin, se destruirá y la existencia surgirá por tanto de la no-existencia» es un principio falso. Porque se ha observado que solamente las cosas de naturaleza permanente, las que siempre se reconocen como lo que son, como el oro, son causas de efectos, como los ornamentos dorados. En los casos en que se observa alguna destrucción de la naturaleza peculiar de la causa, como es el caso de las semillas, conocemos como causa la siguiente condición (el brote de la planta), no la condición primera en cuanto destruida, sino más bien esas peculiaridades particulares de la semilla, que no se destruyeron (cuando se descompuso la semilla como un todo). Según esto vemos que ningún ser se origina de ninguna no-existencia, como los cuernos de la liebre, mientras que algunas cosas se originan del oro. Toda la teoría budista que mantiene que la existencia surge de la no-existencia se debe rechazar. Por último señalamos que, de acuerdo con los budistas, todas las manifestaciones de la mente y de lo mental provienen de los cuatro grupos (*skandhas*) que debatimos antes, y de todos los agregados materiales de los átomos. ¿Por qué presentan esta absurda teoría, que afirma que algo surge de la nada dejando las mentes de todos perplejas sin necesidad?

Sūtra 27. *Si algo surgiera de la nada, se llegaría a la meta, incluso sin ningún esfuerzo.*

Si se admitiera que algo existente se crea de la nada, entonces las personas conseguirían sin esfuerzo su meta, puesto que la nada podría alcanzarse sin dificultad. El arroz crecería para el agricultor, aunque no hubiera cultivado el campo, las vasijas se darían forma a sí mismas, aunque el alfarero no moldeara la arcilla, y el tejedor, perezoso para tejer, al final habría terminado las piezas de tela, como si hubiera estado tejiendo. Nadie tendría que esforzarse para ir al cielo ni tampoco para llegar a la liberación final. Todo esto es absurdo y nadie puede aceptarlo. Por tanto la afirmación de que algo surge de la nada es trivial.

REFUTACIÓN DEL BUDISMO IDEALISTA

Sūtra 28. *No se puede afirmar la inexistencia de los objetos externos porque son percibidos.*

Se han presentado ya las diversas objeciones contra la teoría de la realidad del mundo exterior según los nihilistas, objeciones como la imposibilidad de explicar la existencia de los agregados. Ahora nos enfrentaremos a los nihilistas que sostienen que sólo existen las ideas. Verdaderamente la enseñanza sobre la realidad del mundo exterior fue propuesta por Budha, para adaptarse al estado mental de alguno de sus discípulos. Pero esa no era su verdadera visión, según la cual sólo las ideas son reales. Esta doctrina está constituida por un proceso que consta de el acto de conocimiento, el objeto del conocer y el resultado del mismo[20]. Se trata de un proceso completamente interno que sólo existe en relación con la mente (*buddhi*). Y aun cuando existieran las cosas externas, ese proceso no se efectuaría sino en la mente.

¿Cómo se sabe que todo ese proceso es interno y que las cosas realmente no existen separadas de la conciencia?, podría preguntarse.

Los budistas responden que su doctrina se basa en la imposibilidad de objetos externos. Porque si se admiten los objetos exteriores, tendrían que ser átomos o agregados de átomos, tal como un pilar. Y es imposible

20. Según el budismo idealista (*vijñānavadin*) el objeto de conocimiento es la conciencia misma, que aparece como percepción de color azul o verde. El conocer es la conciencia (*avabhāsa*) como lucidez, atención. El acto de conocer como poder (*māna*) es el significado del conocimiento y la misma conciencia que conoce, como sede de ese poder (*pramātri*).

representarse algo tan pequeño como los átomos. Tampoco pueden ser agregados de átomos las cosas externas como los pilares porque esos agregados no se pueden definir ni como diferentes ni como iguales a los átomos (como hemos visto ya). De la misma manera podemos demostrar que los objetos externos no son universales. Además el conocimiento que es de naturaleza uniforme en cuanto a estado de conciencia, según los sujetos sufre modificaciones sucesivas. Se presenta ante la mente como un pilar, o como un muro, o como una jarra y demás. Pero estas diferencias no son posibles si no se diferencian a su vez las ideas correspondientes. Por eso hay que admitir necesariamente que las ideas tienen las mismas formas que los objetos a los que corresponde. Y si admitimos esto, resulta que la forma de los objetos externos no tiene ningún fundamento. Además siendo nosotros conscientes del acto de conocer y del objeto de conocimiento simultáneamente, deduciremos que los dos son en realidad idénticos. Cuando somos conscientes de uno, también somos conscientes del otro. Y eso no ocurriría si los dos fueran esencialmente diferentes, ya que en ese caso, no habría nada que nos privara de ser conscientes de uno separado de otro.

Por esta razón afirmamos también que no hay cosas externas. Hay que considerar la percepción análoga al sueño. Las ideas durante el sueño presentan ante nuestra mente una mágica ilusión, un espejismo. Aparecen en las dos formas de sujeto u objeto, aunque no hay objeto externo. Por tanto concluiremos diciendo que las ideas de los pilares, etc., que se suceden en el estado de vigilia son igualmente independientes de los objetos exteriores, pues son también simples ideas.

Y si se preguntara cómo explicamos la variedad de ideas actuales en ausencia de cosas externas responderíamos que esa diversidad se explica por las impresiones dejadas por las ideas previas[21]. En la rueda de nacimientos (*samsara*) las ideas e impresiones mentales se suceden unas a otras como causas y efectos, igual que la planta sale de la semilla y las semillas se producen otra vez de la planta. Aquí hay una razón suficiente para la diversidad de ideas experimentadas. La variedad de ideas se debe únicamente a las impresiones dejadas en la mente por las ideas pasadas. Esto se deduce de los siguientes juicios afirmativos y negativos: nosotros (vedantines y budistas) admitimos que en sueños se presenta una diversidad de ideas que surgen de las impresiones mentales, sin ningún objeto externo. Y nosotros (los budistas) no admitimos que ninguna idea diferente pueda surgir de los objetos externos sin impresiones mentales. Por eso nos vemos obligados a concluir que no existen cosas externas.

21. Las ideas previas son las impresiones (*vāsanās*) anteriores a la idea actual presente. Al ser resultado de la experiencia del pasado podríamos decir que las *vāsanās* constituyen el inconsciente que condiciona el conocimiento presente.

Ante esto el vedantín responde así: No se puede afirmar la inexistencia de las cosas externas porque somos conscientes de ellas. En cada acto de percepción somos conscientes de algo externo que comprende la idea: esto es un pilar o es un muro, o una pieza de tela, o una jarra. Y aquello de lo que somos conscientes tiene que existir forzosamente ¿Debemos prestar atención a las palabras de la persona que, cuando es consciente de algo externo que se acerca a sus sentidos, afirma que no es consciente de cosa alguna, porque no existe tal cosa? ¿O debemos prestarle la misma atención que daríamos a alguien que estando comiendo y experimentando satisfacción con ello afirmara que no come y que no se siente satisfecho?

El budista responde que él no afirma que no es consciente de ningún objeto. Lo que afirma es que no es consciente de otro objeto que no sea el acto de concienciar[22].

El vedantín responde que cualquiera que sea la afirmación que haga no tiene argumentos para probar lo que dice. Hay que aceptar que existe lo exterior además de la conciencia, necesariamente por la naturaleza de la conciencia misma. Cuando alguien está percibiendo un pilar o un muro no es consciente sólo de su percepción. Y se ve que así es la conciencia de todo el mundo porque incluso aquellos que ponen en duda la existencia de las cosas externas admiten ser espectadores de su existencia cuando dicen que lo que es un objeto interno de conocimiento aparece como algo externo. Aceptan así, prácticamente la conciencia usual, que afirma la existencia de un mundo externo. Así, mientras desean rechazarlos, hablan de los objetos externos como «lo que parece externo».

Si no admitieran como fundamental, la existencia del mundo exterior, ¿cómo podrían usar la expresión «parece algo externo»? Nadie habla así: «Visnumitra aparece como el hijo de una madre estéril». Si aceptamos lo que se nos da en nuestra conciencia, tenemos que admitir que el objeto de percepción aparece como algo externo y no que parece algo externo.

El budista responde: Concluiremos que el objeto de percepción es sólo «como algo externo», porque las cosas externas no son posibles.

Esta conclusión no es correcta, *dice el vedantín,* ya que el que sean posibles o imposibles las cosas, debe determinarse únicamente en virtud de la acción o no-acción de los medios de comprensión válida. Y la actuación de los medios de conocimiento válido, no dependen de las posibilidades o imposibilidades preconcebidas. Lo posible es todo lo que se

22. Quiere decir que los objetos considerados independientes de la conciencia, no lo son. Son objetos de conciencia, formados del mismo material consciente que la conciencia misma.

aprehende con la percepción u otro medio para probarlo. Lo imposible es lo que no se aprehende de esa manera. De acuerdo con su naturaleza, las cosas externas se aprehenden por todos los instrumentos de conocimiento ¿cómo puede sostenerse que no son posibles, basándose en dilemas inútiles como la diferenciación o indiferenciación de los átomos? Tampoco la inexistencia de los objetos puede deducirse de que las ideas tengan la misma forma que los objetos, porque si no hubiera objetos, las ideas no podrían tener la forma de los objetos. Y realmente los objetos se aprehenden como exteriores.

Por esa misma razón[23] la relación entre idea y cosa sólo prueba que la cosa es el instrumento de la idea y no que las dos sean idénticas. Además cuando somos conscientes primero de una vasija y luego de una pieza de tela, la conciencia sigue siendo la misma en los dos actos, mientras que lo que cambia son los diferentes atributos de esa conciencia. Cuando vemos primero una vaca negra y luego una vaca blanca, la diferencia de las dos percepciones se debe a lo que cambia, la negrura y blancura, pero el carácter genérico de la vaca permanece igual. La diferencia de un factor permanente (entre dos o más factores que cambian) se prueba por los dos factores transformados y viceversa. Lo distinto se percibe por la presencia del único factor (que no cambia). Por tanto cosa e idea no son lo mismo. Lo mismo hay que ver la percepción y el recuerdo de una jarra. Ahí también son diferentes únicamente la percepción y el recuerdo, mientras que la jarra es siempre la misma. Es igual que cuando se es consciente del olor de la leche y de su sabor, entonces somos conscientes de olor y sabor como cosas diferentes pero de la leche como única.

Y dos ideas que ocupan diferentes momentos del tiempo y pasan tan pronto como dejan de ser objeto de conciencia no se pueden aprehender o ser aprenhendidas por cada una de ellas. De ahí que ciertos principios budistas no pueden aceptarse como el que dice que las ideas son diferentes unas de otras, que todo es transitorio y vacío, que una idea anterior deja una impresión que ocasiona otra posterior, la de la diferencia causada por la ignorancia de los atributos de la existencia y de la no-existencia. Y no puede aceptarse la enseñanza sobre la atadura y la liberación que depende de comprender o no la verdad[24].

No se puede afirmar de ninguna manera, *continúa el vedantín*, que la idea separada de la cosa sea el objeto de nuestra conciencia porque es absurdo hablar de una cosa como objeto de su propia actividad.

23. Porque la diferencia entre cosa e idea se da en la conciencia.

24. Si no hay una realidad a la que pertenezca la verdad, ¿dónde nos llevaría la comprensión de la verdad?

El budista responde así: Si debe aprehenderse la idea por algo diferente a ella, también algo tendrá que ser aprehendido por algo más diferente y así *ad infinitum*. Y quizá puedas observar que como cada concienciación ilumina por su propia naturaleza, como una lámpara, no es necesaria una concienciación posterior. No tiene que dar luz una a la otra, puesto que ambas iluminan por igual.

Esta objeción no tiene fundamento, *dice el vedantín,* porque lo que se aprehende es únicamente la idea. Y no hay que pensar que se necesite algo para aprehender el Ser, que es el testigo de la idea. Por eso no hay un *regresus ad infinitum*. El Ser que es testigo y la idea son diferentes por naturaleza y por lo tanto pueden permanecer en la relación de sujeto cognoscente y objeto conocido. La existencia que es evidente por sí misma no puede ser negada. Y si argumenta que la lámpara, por ejemplo, se manifiesta sin necesidad de otra cosa que la ilumine, estás diciendo que las ideas no requieren otra vía de conocimiento para ser captadas que ellas mismas, que no necesitan conocedor. Y eso es como afirmar que mil lámparas encendidas en el interior de impenetrables masas de rocas iluminan.

Eso es exactamente, *dice el budista,* el conocimiento es la lucidez, tal como se acaba de sugerir. Con eso aceptáis lo que nosotros estamos sosteniendo.

No, *dice el vedantín,* porque se ha visto que para que la lámpara ilumine se requiere otro sujeto que perciba con sus ojos lo percibido, la lámpara. La idea, al ser algo iluminado, sólo puede revelarse por medio de un ulterior principio consciente.

Pero, *dice el budista,* al mantener la teoría del testigo que percibe como un ser que ilumina por sí mismo, estás aceptando con otras palabras mi propio punto de vista: que la conciencia brilla por sí misma.

No es así, *dice el vedantín,* porque admites una multiplicidad de conciencias que se originan y se destruyen, mientras que el ser testigo ilumina permanentemente. Hemos probado así que una idea, como una lámpara, necesita para iluminar un principio consciente anterior a ella.

Sūtra 29. *Y teniendo en cuenta la diferencia entre las dos naturalezas, la experiencia del estado de vigilia no es como la del sueño.*

Vamos a rechazar ahora la teoría budista que considera que las ideas de los pilares de las que somos conscientes en el estado de vigilia aparecen sin los objetos exteriores correspondientes, como las ideas de un sueño. Porque en los dos casos se trata de ideas. Los dos grupos de ideas no se pueden tratar de la misma manera, porque tienen diferente carácter. Difieren por lo siguiente: las cosas de las que somos conscientes en el sueño se niegan en la vigilia: «Pensé equivocadamente que tenía un encuentro con un gran hombre, pero tal encuentro no tuvo lugar. Mi mente estaba obnubilada por el sueño y se formó esa falsa idea». De igual manera, cuando somos conscientes de alguna ilusión por influencia de la magia, luego nuestra conciencia habitual la niega.

Sin embargo, aquellas cosas de las que somos conscientes en nuestro estado de vigilia, como los pilares, en ningún estado las negamos[25]. Y las visiones del sueño son actos de la memoria, mientras que las visiones del estado de vigilia son actos de conciencia inmediata. La diferencia entre memoria y conciencia inmediata es sabido que se basa en la ausencia o presencia del objeto. Por ejemplo, cuando una persona recuerda a su hijo ausente, no le ve directamente, sino que desea verle.

Puesto que la diferencia entre los dos estados es evidente para todos, no puede decirse que el estado de vigilia sea falso porque es simple conciencia igual que el de sueño. No pueden los filósofos negar la verdad de lo que es evidente. Y precisamente porque notan lo absurdo de esto y no pueden demostrar la falta de fundamento de las ideas que niegan la propia experiencia, intentan poner de manifiesto ciertas características comunes a los dos estados. Pero a pesar de estas peculiaridades, difieren por su propia naturaleza. El fuego se siente como caliente y no puede demostrarse que es frío, buscándole características comunes al agua. Y la diferente naturaleza entre el estado de vigilia y el de sueño ha quedado ya demostrada.

Sūtra 30. *La existencia (de las impresiones mentales no es posible) si no hay experiencia de objetos externos.*

Nos ocuparemos ahora de esa teoría según la cual la diversidad de ideas se explica por la variedad de impresiones mentales. Y estas impresiones no se refieren a objetos externos. Mostraremos que no pueden existir impresiones mentales según su punto de vista, ya que no se admite en él la percepción de cosas externas. Si la diversidad de impresiones mentales está ocasionada por la variedad de cosas percibidas, ¿cómo podrían originarse las impresiones vacías si no se percibieran cosas externas? La hipótesis de la serie de impresiones mentales que no tiene principio sólo

25. No se niegan desde el estado de conciencia dual, «conciencia de algo», que está bajo el efecto de la ilusión. Pero pierden su realidad de cosas separadas, vistos desde la conciencia no-dual. Desde el punto de vista de la Verdad absoluta, ninguna cosa separada es real. Śankara, para refutar al budismo en este punto, se limita a los estados duales de conciencia. Si no lo hiciera así, budismo y advaitismo coincidirían en esencia.

conduce a un *regresus ad infinitum* sin fundamento que no prueba su posición y deja en el aire todo el mundo fenoménico.

También se rechazan así los juicios positivos y negativos que hacen los que niegan la existencia de los objetos externos diciendo: «Todas estas experiencias se deben a las impresiones mentales y no a los objetos». Esos juicios se refutan porque ninguna impresión mental puede surgir sin la percepción de algún objeto. Además una impresión es una modificación y las modificaciones no aparecen, como nos enseña la experiencia, a menos que exista algún sustrato que sea modificado. Y según su teoría, no existe tal sustrato porque no puede conocerse por ninguna vía de conocimiento.

Sūtra 31. *Y por su transitoriedad la conciencia del yo no puede ser la sede de las impresiones mentales.*

La conciencia del yo (*ālayavigñāna*) no puede constituir la sede de las impresiones mentales, como vosotros afirmáis, porque esa conciencia siendo momentánea e impermanente no puede ser la base de las impresiones, lo mismo que no lo es la conciencia de los objetos externos (*pravritti-vijñāna*). Y si no hay un principio constante que relacione el pasado, el presente y el futuro, o un ser que todo lo conozca y no cambie, no se puede explicar el recuerdo, ni el reconocimiento que dependen de impresiones mentales en relación con el lugar, el tiempo y la causa. Y si se afirmara que la conciencia del yo es algo permanente, se abandonaría esta misma teoría de la conciencia que hace que todo sea transitorio.

Se podría explicar el *sūtra* de otra manera. Como es característica del sistema de los budistas idealistas tanto como de los realistas la enseñanza de la transitoriedad de todo, podemos aplicar contra estas dos doctrinas los argumentos que hicimos antes contra los realistas sobre el principio de la momentánea temporalidad de todo. Hemos refutado dos filosofías nihilistas, la que presenta la realidad momentánea del mundo exterior y la que afirma que sólo existen las ideas. La tercera teoría budista nihilista, la que dice que todo es vacío, contradice todas las vías de conocimiento válido y, por tanto, no necesita una refutación especial. Porque no se puede negar este mundo fenoménico, cuya existencia se constata por todas las vías del conocer. Y no se podría poner en duda su existencia hasta el descubrimiento de un orden distinto de realidad. Pero mientras no se da esa excepción, la regla general permanece[26].

26. Al descubrirse un nivel de realidad distinto, no dual, podría hablarse del vacío de

Sūtra 32. *El sistema budista no puede aceptarse por su falta de fiabilidad desde cualquier punto de vista.*

Se ha probado el sistema budista desde todos los puntos de vista para ver su fiabilidad, y se ha mostrado inconsistente por todos los lados como los muros de un pozo cavado en un terreno arenoso. No tiene base donde apoyarse y, por tanto, los intentos de utilizarlo como guía para la vida práctica son injustificables. Además, el budismo expone su incoherencia enseñando tres teorías contradictorias, la de la existencia del mundo exterior, la de la existencia de la conciencia y la del total nihilismo. O se podría pensar que su hostilidad hacia todos los seres los lleva a confundirlos con puntos de vista contradictorios. Lo que quiere indicarnos este *sūtra* es que la filosofía budista debe ser rechazada por todo aquel que desee el más alto bien.

REFUTACIÓN DE LOS JAINAS

Sūtra 33. *Por la imposibilidad de atributos contrarios en una misma cosa, la filosofía jaina no es correcta.*

Habiendo terminado con la filosofía budista, pasamos a continuación al sistema de los gymnosophistas (jainas). Reconoce siete categorías (*tattvas*): el ser (o experimentador), el no-ser (o los objetos experimentados), el impulso (sensorial a los objetos), el control, la destrucción (que sustituye el mérito y la culpa por la felicidad y el sufrimiento), la atadura (por la acción), y la liberación. En síntesis, se puede decir que tienen dos categorías: el ser y el no-ser, ya que las otras cinco categorías quedan incluidas en éstas. Explican también un conjunto de categorías diferentes de las mencionadas. Las cinco categorías existentes (*asti-kāyas*), categorías del ser, del cuerpo, del mérito (*dharma*) y culpa (*adharma*) y el espacio (*ākasa*). Todas estas categorías se subdividen una vez más de acuerdo con su doctrina.

A todas ellas les aplican el método lógico al que llaman lógica de siete facetas (*sapta-bhangi-naya*) que se desarrolla así: 1) de alguna manera algo existe, 2) de alguna manera algo no existe, 3) existe y no existe, 4) de alguna manera es indescriptible, 5) de alguna manera existe y es indescriptible, 6) de alguna manera no existe y es indescriptible, y 7) de

realidad absoluta con referencia a los niveles relativos. Budismo y advaitismo estarían aquí diciendo lo mismo con distintos lenguajes.

alguna manera existe, no existe y es indescriptible. Este modo de razonar en siete facetas lo aplican a la unidad y la eternidad.

Respecto a esto decimos los vedantinos: este sistema no se justifica. ¿Por qué? Por la imposibilidad de presentarse en una misma cosa atributos contradictorios como el existir y no-existir a la vez. La observación nos enseña que una cosa no puede ser caliente y fría simultáneamente. Esas siete categorías o bien son demasiadas y de ese carácter, o bien no son tantas y de ese carácter. La tercera alternativa que se expresa en estas palabras: «Son tal cosa o no son tal cosa», en un conocimiento resultan indefinidas, lo que no lleva a una comprensión mayor que la misma duda.

El jaina interviene: Conocer que una cosa tiene más de una naturaleza es algo definido y, por tanto, puede producir un conocimiento válido, no inválido como la duda.

Nosotros negamos esto, *dice el vedantín*. Porque la afirmación indefinida e ilimitada: todas las cosas no son de una naturaleza exclusiva, es algo. Al serlo cae bajo la afirmación: «De alguna manera es, de alguna manera no es» y no es una afirmación definida. Lo mismo ocurre con la persona que hace la afirmación y con el resultado de la afirmación. En parte son, en parte no son. Y puesto que los medios de conocimiento, el objeto de conocer, el sujeto que conoce y el acto del conocimiento, son igualmente indefinidos, ¿cómo puede un maestro de la escuela Jaina con autoridad, enseñar algo? y ¿cómo pueden sus seguidores aplicar una enseñanza indefinida por naturaleza? La observación demuestra que sólo cuando se conoce que la acción tiene un resultado determinado, se emprende esa acción sin dudar. Por eso, si alguien enseña una filosofía con contenidos completamente imprecisos, sólo puede ser escuchada por un ebrio o un loco.

Y si aplicamos el razonamiento de los jainas a su teoría de las cinco categorías, tenemos que decir que en una primera ojeada son cinco y después no son cinco, lo que quiere decir que hay más o menos cinco. Tampoco es lógico afirmar que las categorías son indescriptibles, pues si fuera así, no podrían describirse y de hecho se han descrito. Por eso llamarlas indescriptibles implica una contradicción. Y si se dice que al ser descritas las categorías quedan establecidas de un modo concreto y al mismo tiempo no están establecidas, y que el resultado de esa determinación es el conocimiento válido, como el conocimiento válido es el opuesto al no-válido o no es su opuesto (según su lógica), por cierto consideraremos que habla como un loco o ebrio y no como alguien fiable. Si se mantiene que el cielo y la liberación final existen o no existen y son eternos o no eternos, la ausencia de todo conocimiento determinado en esas afirmaciones daría como consecuencia el que nadie intentaría llegar al cielo o a la liberación final. Y de su teoría se deduce que el ser y

el no-ser cuya naturaleza se pretende haber establecido y se describe como existiendo desde toda la eternidad, inmediatamente caen en la condición de absoluta indeterminación. Y como los atributos contradictorios de ser y no-ser no pertenecen a ninguna categoría, porque se excluyen y no se excluyen a la vez, la teoría de los seres eternos y libres (*arhats*) no puede aceptarse.

Las observaciones anteriores regulan también las afirmaciones de los jainas sobre la imposibilidad de decidir si algo debe considerarse unidad o pluralidad, permanencia o impermanencia, separatividad o inseparatividad y así sucesivamente. La filosofía jaina que dice que los agregados están formados de átomos, y los llaman *pudgala*. No la refutaremos, ya que está comprendida en la refutación que se hizo a la teoría atomista en un lugar anterior de esta obra.

Sūtra 34. *Y del mismo modo aparece ahí la no-universalidad del ser individual.*

La objeción: una cosa no puede tener atributos contradictorios, aparece en el punto de vista de los jainas y ya se ha refutado. Ahora consideramos otra objeción que surge también de ella: el ser individual no es universal, no es omnipresente. Los jainas piensan que el ser individual tiene el mismo tamaño que el cuerpo. Y el resultado de ello es que el ser es limitado y, por tanto, no es eterno, lo mismo que una cosa, una jarra por ejemplo. Además como los cuerpos de los distintos tipos de criaturas tienen un tamaño diferente, podría suceder que el ser de una persona que tiene el tamaño del cuerpo humano, al entrar en una nueva existencia por sus deseos anteriores, no pudiera llenar totalmente el cuerpo de un elefante por ejemplo. También podría ser que el ser humano que hubiera sido relegado al cuerpo de una hormiga, no tuviera sitio suficiente. Y la misma dificultad se produciría respecto a las etapas sucesivas de la existencia, la infancia, la juventud y la vejez.

El jaina pregunta: ¿Por qué no miramos el ser individual como si tuviera un número infinito de partes, capaces de dilatarse o comprimirse para un cuerpo grande o pequeño?

Y el vedantín vuelve a preguntar: ¿Admitís que esos incontables números de partículas del ser podrían ocupar el mismo lugar o no? Si no admitís eso, el infinito número de partículas no puede estar contenido en un cuerpo de dimensiones limitadas. Y si lo admiten, resultaría que si el espacio ocupado por todas las partículas puede ser el de una sola partícula, el aumento de todas las partículas juntas sería despreciable. Y, por tanto, el ser sería de un tamaño pequeño (no del tamaño del cuerpo).

Además no se puede aceptar que un cuerpo limitado de tamaño contenga un número infinito de partículas del ser.

Entonces, *responde el jaina*, consideramos que alternativamente al entrar el ser en un cuerpo grande, aumentan algunas partículas, mientras que al entrar en uno pequeño, disminuyen. A esto responde el *sūtra* siguiente.

Sūtra 35. *La contradicción no se resuelve, ni siquiera por la secuencia (en el aumento o disminución de partes del ser) porque aún se mantiene el cambio (de ella).*

La teoría del ser según el tamaño del cuerpo no se puede establecer, sin contradicción, ni siquiera a partir de la hipótesis del sucesivo crecimiento y disminución de las partículas del ser. Porque esta hipótesis implicaría que el ser experimenta cambios. Si el ser está creciendo y disminuyendo por la sucesiva adición o vaciamiento de partículas, esto representaría cambios. Y si puede tener cambios es que no es permanente, igual que sustancias como la piel.

De aquí deducimos, una vez más, que la teoría jaina sobre la atadura y la liberación es insostenible. Esta teoría se explica así: el ser que en el estado de limitación, bajo el efecto de sus obras (*karma*), permanece sumergido en el mar de este mundo, flota como una calabaza en la superficie cuando sus ataduras se han roto. Además esas partículas que vienen y van, alternativamente, por esa característica de cambio, son como los cuerpos y no como los seres. Y si se ha dicho que el ser consta de partes y que algunas permanecen, nosotros señalamos que sería imposible determinar cuáles son las partes permanentes y cuáles las temporales. Tendríamos que preguntar también, dónde se originan esas partículas cuando llega al ser y en qué se funden cuando se separan de él. No pueden salir de los elementos materiales y volver a entrar, porque el ser es inmaterial. No hay medio tampoco de probar la existencia de algún receptáculo universal o especial de las partículas del ser. Y en la hipótesis que discutimos, el ser sería de naturaleza infinita, lo mismo que el número de partículas que entran y salen de él es infinito.

Teniendo en cuenta todas estas dificultades y otras similares, no puede mantenerse el que ciertas partículas alternativamente se adhieran y separen del ser.

Podría entenderse el *sūtra* en un sentido diferente. Si el ser individual es del mismo tamaño que el cuerpo, como se ha dicho, no puede ser permanente, ya que el entrar en cuerpos mayores y menores conlleva una limitación.

El jaina podría responder a esto que aunque el tamaño del ser cambia sucesivamente, no puede no obstante, ser permanente como lo es la corriente de un río (a pesar de que el agua cambia constantemente). Se puede dar un ejemplo análogo, la permanente corriente de ideas (del budismo), pero las ideas individuales como la de una tela roja no son permanentes. Ante esta respuesta, el *sūtra* responde que si la corriente no es real, hemos vuelto a la teoría del vacío total, y si es algo real, las dificultades relacionadas con el cambio del ser individual ponen de manifiesto que la perspectiva jaina es imposible.

Sūtra 36. *Si tenemos en cuenta la permanencia del último (tamaño del ser individual) y la de los otros (tamaños precedentes), vemos que no existe diferencia (de tamaño en ningún momento).*

Los jainas admiten la permanencia del último tamaño del ser individual que está en estado de libertad. De aquí que su tamaño inicial y sus tamaños intermedios deben ser permanentes, y que por tanto no hay diferencia entre los tres tamaños. Pero esto supondría que los diferentes cuerpos del ser tendrían un tamaño idéntico y que el ser no podría entrar en cuerpos más grandes o más pequeños. Se puede dar otra explicación: como el tamaño último del ser es permanente, el de las dos condiciones anteriores también debe serlo. Por lo que se debe considerar que el tamaño es siempre el mismo tanto si es limitado como si es infinito. Por esta razón, la filosofía de los jainas es tan incongruente como la de los budistas.

DIOS NO ES UNA SIMPLE CAUSA EFICIENTE

Sūtra 37. *Dios (no puede ser considerado causa eficiente del mundo únicamente) porque eso es incongruente.*

Aquí se trata de refutar la teoría según la cual Dios es la causa del mundo, porque lo dirige (como causa eficiente, pero no como causa material).

Pero ¿cómo se sabe que es este el propósito del *sūtra*?

El vedantín responde: el maestro Yyāsa, ha demostrado en anteriores *sūtras* que dios es la causa material y eficiente de este mundo (I, 4, 23 y I, 4, 24). Por tanto, si el presente *sūtra* intentara refutar que Dios es la causa general, habría una contradicción entre la primera y la segunda

parte de la obra, lo que querría decir que el autor se contradecía a sí mismo. Por eso hay que pensar que el propósito del presente *sūtra* es refutar eficazmente la teoría que sostiene que Dios no es la causa material del mundo, sino simplemente el que la dirige, es decir, su causa operativa, una teoría que se opone completamente a la filosofía vedanta en lo referente a la unidad del Absoluto. Las concepciones sobre Dios no-vedantas son varias. Los que se apoyan en los sistemas sankhya y yoga sostienen que Dios es una simple causa eficiente, el que dirige la naturaleza y los seres. Ambos, naturaleza y ser, son diferentes uno de otro. Los Māheśvaras (saivas y otros), afirman que las cinco categorías: efecto (la Vida, la mente), la causa (la naturaleza, Dios), unión (estado de conciencia elevado), prescripciones (normas, ceremonias), y el fin del dolor (la liberación), fueron enseñadas por Siva para eliminar las limitaciones y ataduras de las criaturas. El que gobierna las criaturas es Dios, la causa eficiente. También los vaiśesicas y otros enseñan de acuerdo con sus diferentes sistemas que Dios es la causa operativa del mundo.

Contra todas estas opiniones el *sūtra* dice que esa idea es incongruente. Porque no es posible que Dios, como gobernador de la naturaleza y el ser, fuera la causa del mundo únicamente. ¿Por qué? Porque esta teoría es incongruente. Si se supone que Dios asigna a las diferentes clases de criaturas posiciones bajas, intermedias y elevadas, según su parecer, eso significaría que le mueve el apego y el rechazo igual que a nosotros, lo que no es propio de Dios.

El oponente dice: No existe esa dificultad porque Él actúa según las acciones pasadas de las criaturas.

No es así, *dice el vedantín,* porque según eso, Dios y las acciones tienen que ser consideradas como el que actúa y aquello sobre lo que se actúa, lo que lleva a un círculo vicioso en lógica.

No sucede eso, *dice el oponente,* porque las acciones de los seres vivos y la distribución de Dios forman una cadena de la creación que no tiene principio.

El vedantín responde: No, porque en el pasado y en el presente hay una interdependencia de ambos, por lo que las series sin principio forman una cadena sin fin de ciegos que conducen a otros ciegos. Los lógicos dan una explicación de esto diciendo que las limitaciones (apegos, rechazos, etc.) son los que impulsan a la acción (N. S. I, 1, 18). Y la experiencia enseña que todos los actores cuando actúan por sus propios objetivos, o por los de otros, están impulsados por alguna limitación. E incluso si se admite que un actor actúa por algún propósito exterior a él, también estará movido por un motivo. De todos modos la teoría resulta errónea, pues Dios dejaría de ser Dios, al estar movido por motivos personales. Surge la incongruencia incluso si se admite que Dios es una

clase especial de espíritu (*purusa*), pues se dice de ese espíritu que está desapegado de todo.

Sūtra 38. *La incongruencia aparece por la imposibilidad de relación entre Dios con la Naturaleza y los seres vivientes.*

Hay otra objeción contra la doctrina que estamos discutiendo: un Dios que no es igual a la naturaleza ni a los seres, puede dirigirlos sin tener relación con ellos. Pero ¿de qué naturaleza sería esa relación? No se trata de una conjunción. Porque Dios, como la naturaleza y los seres, es omnipresente y no tiene partes. No puede haber una relación inherente, porque sería imposible definir quién es el que contiene y quién la cosa contenida.

Tampoco se puede pensar en otra relación deducida de la presencia del efecto, porque la relación de causa y efecto es exactamente lo que no se ha establecido todavía.

El oponente pregunta: ¿Cómo resuelven la relación causa y efecto los vedantinos?

No hay ninguna dificultad, *dice el vedantín,* porque para nosotros hay una inexpresable relación de identidad que se sustenta por el razonamiento (ver *sūtra* I, 3). Además quien cree en el Absoluto define la naturaleza de la causa basándose en la escritura védica y no tiene necesidad de percibir las cosas para aceptarlas. Pero el oponente, que determina la naturaleza de la causa por los ejemplos, tiene que aceptar las cosas tal como se perciben. En esto radica la diferencia.

Surge una objeción: El oponente también puede tener escrituras, compuestas por sabios maestros, y por tanto basarse en su autoridad también.

El vedantín no acepta esta objeción y dice: No, porque eso llevaría a un círculo vicioso. La sabiduría se prueba por el conocimiento de la autoridad de las escrituras y la autoridad de las escrituras es probada a su vez por la sabiduría del autor. Por todas estas razones, las ideas sobre Dios, de los sankhyas y los yoguis, no tienen fundamento. Y esta falta de fundamentación lógica, puede ser aplicada también a otras teorías similares no basadas en los *Vedas*.

Sūtra 39. *Y (la posición es insostenible), al tener en cuenta la imposibilidad del gobierno (de Dios a la naturaleza).*

El Dios de los gymnosophistas (jainas) no tiene justificación por esta razón. Para ellos, Dios con su influjo hace que la naturaleza esté activa, lo mismo que el alfarero moviliza la arcilla. Pero esto no se puede admi-

tir ya que la naturaleza no tiene color, ni otras características, no es un objeto de percepción y por tanto su naturaleza es distinta de la de la arcilla. No puede considerarse a la naturaleza objeto de la acción de Dios.

Sūtra 40. *Si se ha dicho (que Dios dirige a la naturaleza) como los órganos (son dirigidos por esa naturaleza), nosotros decimos que no, por (el resultado) de la experiencia.*

El oponente dice: Puede ser así. Como el ser individual dirige los órganos, a través de los ojos, etc., que no pueden ser percibidos, así puede dirigir Dios a la naturaleza.

Ni siquiera eso es posible, *dice el vedantín,* porque deducimos que los órganos están regidos por el ser, al observar que el ser siente placer, dolor. Pero no observamos que Dios experimenta placer y dolor por la Naturaleza. Si la analogía entre la naturaleza y los órganos corporales, fuera total, resultaría que Dios sería afectado por el placer y el dolor tanto como los seres transmigrantes.

Además los dos *sūtras* precedentes pueden explicarse de diferente manera. La experiencia habitual nos enseña que los reyes que son los que gobiernan los países, tienen siempre una base material, el cuerpo. Si queremos deducir la existencia de un Dios universal a partir de la analogía de los gobernantes de la tierra, debemos atribuirle también algún tipo de cuerpo que sirva de base para sus órganos. Pero a Dios no se le puede atribuir ese cuerpo, ya que todos los cuerpos sólo existen después de la creación y no antes. Por lo tanto, Dios no puede actuar por carecer de base material necesaria, según enseña la experiencia. Admitamos arbitrariamente que Dios posee cierto cuerpo que sirve como base material para sus órganos (incluso antes de la creación). Esta suposición tampoco serviría, pues si Dios tuviera un cuerpo estaría sujeto a las sensaciones que experimentan los seres transmigrantes por lo que ya no sería Dios.

Sūtra 41. *De esa teoría se desprendería que Dios o bien sería infinito o bien no sería omnisciente.*

También por la razón siguiente no es válida la hipótesis de los gymnosophistas. Enseñan que Dios es omnisciente e infinito, lo mismo que la naturaleza y los seres individuales. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿La naturaleza y los seres, que son limitados en número y extensión, e incluso Él mismo, están determinados por Dios o no lo están? De las dos alternativas puede surgir la confusión. En la primera, la naturaleza, los seres y Dios, al tener medida, tienen que ser necesariamente finitos,

ya que la experiencia muestra que todas las cosas de extensión definida, como una jarra, tiene fin. La medida numérica de la naturaleza, de los seres y de Dios, contradice el punto de vista de los que consideran que Él es omnisciente. Por eso la teoría de los gymnosophistas sobre la causalidad de Dios es incoherente.

REFUTACIÓN DE LA TEORÍA DE LOS BHĀGAVATA

Sūtra 42. *(La posición de los bhāgavatas es insostenible) porque (el ser) no tiene origen (en Dios).*

Hemos refutado la opinión de los que piensan que Dios no es la causa material sino sólo el que gobierna el mundo, como causa eficiente. Ahora refutaremos la doctrina de los que admiten que es causa eficiente y causa material.

Aquí podría surgir la objeción siguiente: En párrafos anteriores de esta obra se ha establecido el concepto de un Dios que es causa eficiente y material del mundo, en función de las escrituras. Y es un principio reconocido ya el que la tradición es autoridad si está de acuerdo con las escrituras. Si es así, ¿por qué habría que oponerse a la doctrina ya establecida?

Los vedantinos responden a esta objeción así: Es verdad que una parte del sistema que vamos a debatir concuerda con el sistema vedanta, y por tanto no hay ahí controversia. Pero otra parte, sin embargo, se presta a objeciones. Y ésa es la que intentamos refutar. Los llamados bhāgavatas opinan que Vāsudeva (Dios), que es conciencia por naturaleza, es lo que realmente existe. Y que Él, dividiéndose en cuatro partes, aparece con cuatro formas (Vāsudeva, Sankarshana, Pradyumna y Aniruddha). Vāsudeva es el Ser supremo, Sankarshana, el ser individual, Pradyumna, la mente, Aniruddha, el yo. De los cuatro, Vāsudeva es la esencia causal y los demás son los efectos. El ser individual después de haber venerado a Vāsudeva durante cien años, acercándose al templo[27], con ofrendas, sacrificios, oraciones y practicando meditación, transciende el sufrimiento y llega al Ser supremo.

No intentamos frente a este sistema ponernos a debatir la teoría de Nārāyana, más elevado que el Inmanifestado, Ser supremo y ser de todas las cosas, que se revela dividiéndose él mismo, pues varios pasajes de las escrituras muestran que el Ser supremo aparece en varias formas: «Él es uno, y toma tres formas» (Ch. Up. VII, 26, 2). Tampoco queremos con

27. En el estado adecuado de mente, cuerpo y palabra.

esto oponernos a la meditación en el Ser supremo que se recomienda y se muestra en la doctrina bhāgavata, como un acercamiento reverente (a la divinidad). Sabemos que debemos meditar en Dios por la tradición y las escrituras védicas. Sin embargo, hay que hacer una excepción respecto a la teoría que dice que sankarshana surge de Vāsudeva, pradyumna, de sankarshana, aaniruddha de pradyumna.

No puede ser que del Ser supremo Vāsudeva, se origine el ser individual, Sankarshana. Si esto fuera así, el Ser supremo sería impermanente y tendría todas las imperfecciones propias de las cosas creadas. Y la liberación que consiste en llegar al Ser supremo, no se daría, porque un efecto queda completamente eliminado al regresar a su causa. El maestro Vyāsa, negará que el ser individual tenga origen más adelante (II, 3, 17). Por esta razón, la teoría bhāgavata es inaceptable.

Sūtra 43. *Y como no se observa que el agente (produzca) el instrumento (esta teoría no es correcta).*

Se rechaza la hipótesis bhāgavata, por esta razón, además: porque la observación nunca muestra un instrumento como un hacha, que se origine de un agente, como Devadatta o cualquier otro. Sin embargo, los bhāgavatas enseñan que de un agente, el ser individual, llamado sankarshana, se origina el instrumento, la mente, llamada pradyumna. Y del agente se origina el sentido del yo, llamado aniruddha. No se pueden comprender estos conceptos sin ejemplos que los ilustren. Y no encontramos ningún pasaje de las escrituras que los apoyen.

Sūtra 44. *Incluso si (se acepta que Vāsudeva y otros son dioses) por su conocimiento, no se resuelve sin embargo el problema (que surgió en el sūtra 42).*

El oponente dice que no entendamos por sankarshana, el ser individual, sino a los dioses, estos seres poderosos que tienen los atributos característicos de los que gobiernan, como un gran conocimiento, poder, fuerza, valor y gloria. Sin duda, estos Vāsudevas están también libres de limitaciones como apegos y rechazos, no nacidos de la naturaleza, no se destruyen. De esta manera la objeción que apareció en el *sūtra* 42 no es adecuada.

Incluso con esta interpretación, *dice el vedantín*, nuestra respuesta es que el problema no queda resuelto. La imposibilidad del origen se mantiene igual. Lo que sucede es que esta objeción de la imposibilidad del origen, se traslada a otro lugar. ¿De qué manera? Porque los cuatro

dioses individuales a partir de Vāsudeva, tienen los mismos atributos, pero no son el mismo Ser. Por eso es inútil imaginar varios dioses, ya que la obra de la creación puede ser realizada por uno sólo. Además así contradices tu propio principio, según el cual sólo existe una realidad suprema, Vāsudeva.

Y si la posición que mantiene es que esas cuatro formas, surgen de un sólo Dios, entonces tendrían iguales atributos y la objeción de la imposibilidad del origen permanecería igual. Porque si no hay distinciones, sankarshana, no puede surgir de Vāsudeva, ni pradyumna de sankarsahara o aaniruddha. La observación muestra que la relación de causa y efecto, requiere cierta superioridad por parte de la causa, como por ejemplo en el caso de la jarra y el barro (donde el barro que es la causa es más extenso que la jarra, el efecto). Sin esto la relación causa-efecto no es posible. Pero los seguidores de la escuela pañcarātra[28], no reconocen ninguna diferencia fundada en la superioridad de conocimiento, poder, etc., entre Vāsudeva y otros dioses. Dicen que todos ellos son formas de Vāsudeva, sin distinciones específicas. Las formas de Dios no pueden limitarse a cuatro porque todo el universo desde el Creador (*Brahmā*), hasta la última brizna de hierba, son formas de la divinidad.

Sūtra 45. *Teniendo en cuenta sus contradicciones (la doctrina de los bhāgavatas no se puede aceptar).*

Encontramos muchas contradicciones en el sistema bhāgavata, en cuanto a las características y las cosas marcadas por ellas. Las cualidades o atributos como el conocimiento superior o el poder para gobernar, la fuerza, el valor, la gloria, se enumeran como características y después, en otro lugar, se las considera como lo mismo que Dios, Vāsudeva. Encontramos además algunos pasajes contrarios a los *Vedas*. El siguiente por ejemplo, les hace un reproche: «Al no encontrar el supremo bien en los *Vedas*, Sāndilya[29] estudió este *sūtra*. Por todo ello, concluimos que esta doctrina es inaceptable.

28. *Pañcarātra* significa literalmente: que dura cinco días. Se trata de una escuela perteneciente a los bhāgavatas doctrinalmente. Seguían ciertas prácticas religiosas en las que estaban bajo el efecto de una bebida alucinante, *soma* durante cinco días.

29. Sāndilya es un filósofo de la tradición bhāgavata. Hay una meditación en el *Brihadaranyaka Upanisad* (según la rama vājasanegi) que lleva su nombre y seguramente fue creada por él.

EL ORIGEN DEL ESPACIO

Sūtra 1. *El espacio no (es algo creado) porque en las Upanisad no se afirma esto.*

En diferentes lugares de los textos védicos encontramos distintas afirmaciones sobre la creación. Algunos de estos textos mencionan el origen del espacio, otros no. Algunos hablan del origen del aire y otros no. Y respecto al ser individual y los sentidos, sucede lo mismo. También observamos textos que se contradicen entre sí respecto al orden de la creación. Hemos deducido la inutilidad de otras doctrinas filosóficas por sus recíprocas contradicciones. Por ello empezamos ahora una nueva investigación para aclarar completamente el sentido de los textos védicos que se refieren a la creación. Así eliminaremos las dudas. Consideraremos aquí si el espacio tiene o no tiene origen.

Un oponente pseudo-vedantín dice: El espacio no ha sido creado ya que no existe afirmación al efecto en las escrituras. En el capítulo que trata del origen del mundo no se menciona al espacio para nada. En el texto «En el principio sólo existía Aquello que es, el Uno sin segundo» del *Chāndogya Upanisad* (VI, 2, 1) se presenta al Absoluto, tema común, como: «Aquello pensó», «Aquello creó el fuego» (IV, 2, 3) se indica el origen de los tres elementos, el fuego, el agua, y la tierra. Allí el fuego se coloca en primer lugar, cuando normalmente ocupa el lugar medio entre los cinco elementos.

Como lo que afirman las escrituras es la única autoridad que tenemos para saber el origen de objetos suprasensoriales, al no haber ninguna de-

claración ahí sobre el origen del espacio, hay que considerar que no tiene origen.

Sūtra 2. *Sin embargo, hay (un texto en las escrituras que menciona el origen del espacio).*

El oponente interviene así: La conjunción «sin embargo» indica que se ha adoptado otra alternativa. Es posible que no se haya declarado el origen del espacio en el *Chāndogya Upanisad*, pero sí se ha afirmado en otros pasajes de las escrituras. En el texto del *Tāittirīya*, después de presentar al Absoluto como tema universal, se dice: «La Verdad, la infinita sabiduría es el Absoluto» (Tai. Up. II, 1, 1).

Aquí aparece un conflicto entre distintos pasajes de las escrituras. En ocasiones se ha dicho que la creación comienza con el fuego, y otras veces se dice que es con el espacio con lo que comienza.

El vedantín pregunta: ¿No es adecuado aceptar que ambas partes pueden armonizar entre sí?

Ciertamente, *dice el oponente,* pero ¿cómo? El creador que se ha mencionado antes, «Aquello creó el fuego», en Ch. Up. VI, 2, 3 no puede asociarse con las dos cosas creadas (fuego y espacio).

Y el vedantín responde: ¿No es cierto que un actor puede realizar diferentes actos? Por ejemplo, «preparo arroz tras preparar el curry». Del mismo modo el creador creó el fuego después de haber creado el espacio.

El oponente dice: Eso no es lógico. Porque, el *Chāndogya Upanisad* el fuego se enciende con el fuego creador, mientras que en el *Tāittirīya* el espacio es anterior (en la creación). Ambos no pueden ser primero. Por eso hay contradicción con otros textos védicos. Como «De tal Ser, se originó el espacio» (Tai. Up. II, 1, 1). El caso ablativo y el origen se mencionan una vez. Y para conectar los dos, espacio y fuego tienen que estar al mismo tiempo: «De ese espacio creado, de ese fuego creado», lo cual no es lógico. Además se mencionan diferentes procesos en el textos: «Del aire viene el fuego» (Tao. Up. II, 1).

Viendo esta contradicción se ha dicho:

Sūtra 3. *(Los textos upanisádicos sobre la creación del espacio) tienen un sentido figurado porque es imposible (el sentido literal).*

El espacio no tiene origen, *dice el oponente,* precisamente porque no se menciona en las escrituras védicas. Y aquel texto que determina el origen del espacio debe tener un sentido figurado. ¿Por qué? Porque no es posible

demostrar el origen del espacio como piensan los que siguen la opinión del venerable Kanabhuk (los vaiśesikas). Para ellos no tiene origen el espacio porque no se puede demostrar que existan causas necesarias. Todo lo creado, dicen, ha sido originado por causas inherentes, no-inherentes y operativas. Y de una sustancia causal surgen otras muchas de la misma clase. Pero el espacio no tiene esa sustancia de la misma clase que pueda constituir su causa inherente. No hay allí ninguna conjunción de sustancias que pueda aceptarse como causa no-inherente y de la que pueda surgir el espacio. Y como esas dos causas están ausentes (la inherente y la no-inherente) no hay lugar tampoco para una causa operativa. Porque la única función de ésta es servir de apoyo a las otras dos causas.

En cuanto a esos elementos que tienen un origen, como el fuego, podemos considerar que existen diferentes condiciones antes y después de la creación. Por ejemplo, el fuego antes de ser creado, no daba luz ni producía otros efectos, mientras que después de ser creado sí lo hacía. Y no se puede pensar que el espacio fuera diferente en un período anterior. Porque antes de la creación del espacio, ¿qué podría concebirse como existente sin espacio sin intersticios o huecos?

El espacio, por tanto, no tiene origen, ya que todo lo penetra a diferencia de la tierra y otros elementos. La palabra espacio se usa en sentido figurado en frases como: «hay espacio», «hacer espacio» en los que significa «lugar». También se usa como si se tratara de diferentes espacios cuando sólo hay uno, al hablar del espacio de una jarra o de una casa. Y existen expresiones de este tipo en los textos védicos como: «Sacrifican animales salvajes al espacio». Deducimos que los textos védicos acerca de la creación se deben entender en sentido figurado también.

Sūtra 4. *También en los textos védicos encontramos que el espacio es eterno.*

Un opositor pseudo-vedantín dice: Los *Vedas* declaran en efecto que el espacio es eterno, porque afirman que el aire y el espacio son inmortales (Br.Up. II, 3, 3) y lo que es inmortal no puede tener origen. Otro pasaje de las escrituras dice «Es omnipresente y eterno como el espacio». Y los textos «El Absoluto tiene por cuerpo el espacio», «El Ser es infinito como el espacio», también denotan esto. Y si el espacio tuviera un principio no podría decirse de él que es el Absoluto, lo mismo que decimos «el loto es azul». Por eso consideramos que el Absoluto eterno es de la misma naturaleza que el espacio.

Sūtra 5. *Es posible que la palabra («originado» tenga un sen-*

tido primario y otro secundario o figurado) lo mismo que la palabra Absoluto.

Este *sūtra* responde a una duda respecto a la palabra «originado». ¿Cómo puede usarse sólo esta palabra en el contexto: «De ese ser se originó el espacio» (Tai. Up. II, 1, 1) en su significado primario (real) en relación con el fuego y en un sentido figurado en relación con el espacio?

La respuesta que da el oponente a esta objeción es que una única palabra «originado», puede usarse, en su sentido primario y secundario, exactamente igual que la palabra Absoluto se usa en sentido figurado en el pasaje «Tratando de conocer el Absoluto por el control de la mente, pues éste es el Absoluto» (Tai. Up. III, 2, 6). Y se usa en sentido figurado también respecto al alimento mientras aparece con sentido primario (real) respecto a la plenitud: «Conoció la plenitud como lo Absoluto» (Tai. Up. III, 6). Y la misma palabra «Absoluto» se utiliza para la concentración que sólo es un medio para descubrir el Absoluto y también para el Absoluto que ha de ser descubierto.

Aquí surge una objeción: Si el espacio no tiene origen, ¿cómo podemos afirmar que «el Absoluto es uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1) tal como se ha declarado? Si el espacio fuera una segunda entidad coexistente con el Absoluto desde la eternidad, el Absoluto tendría un segundo. Y entonces, ¿por qué se dice que «cuando se conoce al Absoluto se conoce todo» (Ch. Up. VI, 2, 1), ¿no es por conocer el espacio increado?.

El oponente responde entonces: La expresión «sólo uno» puede justificarse si se refiere a (la ausencia) de efectos (antes de la creación). Si una persona, por ejemplo, ve un día en casa del alfarero un montón de arcilla, un torno, una rueda, y al día siguiente ve unas vasijas terminadas, podría decir: «Ayer sólo había arcilla», y con ello querría indicar que el día anterior no estaban las cosas hechas de arcilla. Y no querría decir que no estuvieran también el torno y demás. Así podría entenderse el pasaje del que tratamos.

El término «sin segundo» excluye la existencia de otro creador aparte del Absoluto. Aunque existe un alfarero que crea además de la causa material de las vasijas, como la arcilla; no existe otro creador del universo aparte del Absoluto que es la causa material. Y el Absoluto no puede estar asociado con una segunda entidad, con el espacio. Porque la multiplicidad se basa en la diferencia de características. Y antes del origen (de la creación) no existían las características que separan al Absoluto del espacio. Ambos estaban mezclados como el agua y la leche y sus propiedades eran comunes como el penetrar todo, el ser inmateriales, etc. Pero en el momento de la creación se determinaron las diferencias entre las dos. El Absoluto se hizo activo para producir el universo, mientras que el espacio permaneció inmóvil. Y de los pasajes señalados antes, como «El Absoluto tiene por cuerpo el espacio», se deduce que los dos son idénticos y también que todo se conoce cuando se conoce al Absoluto. Además, todo efecto se produce en un lugar del espacio y del tiempo. Y el espacio mismo no está separado en tiempo y lugar del Absoluto. Por lo que si son conocidos el Absoluto y sus efectos también el espacio será conocido. El caso es similar al de unas gotas de agua derramadas en una jarra llena de leche. Cuando se bebe la leche se toman las gotas de agua. Así el espacio, al no estar separado en lugar y tiempo del Absoluto y sus efectos, está comprendido en el Absoluto. Y los textos que tratan del origen del espacio hay que entenderlos en sentido figurado.

Ante este argumento, *dice el vedantín,* el *sūtra* responde así:

Sūtra 6. *La proposición («todas las cosas se conocen cuando se conoce al Absoluto») sólo se puede aceptar si el mundo no es diferente del Absoluto. Y los textos védicos confirman (que la causa no es diferente de sus efectos).*

En los textos védicos encontramos afirmaciones como las siguientes: «Aquello por lo que se oye lo inaudible, se percibe lo imperceptible, se conoce lo incognoscible» (Ch. Up. VI, 1, 3), «Porque cuando se es consciente del Ser, escuchándolo, reflexionando y meditando en Él, todo se conoce» (Br. Up. IV, 5, 6), «¿Qué es aquello que al conocerlo se conoce todo, Señor?» (Mu. Up. I, 1, 3) y «No hay comprensión fuera del Ser». Estas declaraciones no pueden ser abandonadas. Sólo si todas las cosas no se diferencian del Absoluto, pueden ser conocidas. Si fueran diferentes serían una contradicción afirmar que conociendo una cosa todo se conoce. Porque sólo es posible que no haya diferencia si todas las cosas se han originado del Absoluto único.

Las palabras de los *Vedas* enseñan que sólo se puede afirmar eso si se considera que no hay diferencia entre la causa y sus efectos. El contenido de la proposición: «Aquello por lo que se oye lo inaudible...» se comprueba con los ejemplos de la arcilla que conducen a la demostración de la identidad del efecto y la causa. También se ha determinado en la primera afirmación: «Amigo, todo esto en el principio no era más que el Ser uno sin segundo» (Ch. Up. 2, 2) y «Vio y creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3) que los efectos pertenecen al Absoluto. Y se muestra que no hay diferencia en: «Todo lo que existe tiene su ser únicamente en Aquello» (Ch. Up. VI, 8, 7) y hasta el final del Prapāṭaka.

Si el espacio no fuera uno de los efectos del Absoluto, no se le podría conocer conociendo al Absoluto. Eso implicaría el no tener en cuen-

tido primario y otro secundario o figurado) lo mismo que la palabra Absoluto.

Este *sūtra* responde a una duda respecto a la palabra «originado». ¿Cómo puede usarse sólo esta palabra en el contexto: «De ese ser se originó el espacio» (Tai. Up. II, 1, 1) en su significado primario (real) en relación con el fuego y en un sentido figurado en relación con el espacio?

La respuesta que da el oponente a esta objeción es que una única palabra «originado», puede usarse, en su sentido primario y secundario, exactamente igual que la palabra Absoluto se usa en sentido figurado en el pasaje «Tratando de conocer el Absoluto por el control de la mente, pues éste es el Absoluto» (Tai. Up. III, 2, 6). Y se usa en sentido figurado también respecto al alimento mientras aparece con sentido primario (real) respecto a la plenitud: «Conoció la plenitud como lo Absoluto» (Tai. Up. III, 6). Y la misma palabra «Absoluto» se utiliza para la concentración que sólo es un medio para descubrir el Absoluto y también para el Absoluto que ha de ser descubierto.

Aquí surge una objeción: Si el espacio no tiene origen, ¿cómo podemos afirmar que «el Absoluto es uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1) tal como se ha declarado? Si el espacio fuera una segunda entidad coexistente con el Absoluto desde la eternidad, el Absoluto tendría un segundo. Y entonces, ¿por qué se dice que «cuando se conoce al Absoluto se conoce todo» (Ch. Up. VI, 2, 1), ¿no es por conocer el espacio increado?.

El oponente responde entonces: La expresión «sólo uno» puede justificarse si se refiere a (la ausencia) de efectos (antes de la creación). Si una persona, por ejemplo, ve un día en casa del alfarero un montón de arcilla, un torno, una rueda, y al día siguiente ve unas vasijas terminadas, podría decir: «Ayer sólo había arcilla», y con ello querría indicar que el día anterior no estaban las cosas hechas de arcilla. Y no querría decir que no estuvieran también el torno y demás. Así podría entenderse el pasaje del que tratamos.

El término «sin segundo» excluye la existencia de otro creador aparte del Absoluto. Aunque existe un alfarero que crea además de la causa material de las vasijas, como la arcilla; no existe otro creador del universo aparte del Absoluto que es la causa material. Y el Absoluto no puede estar asociado con una segunda entidad, con el espacio. Porque la multiplicidad se basa en la diferencia de características. Y antes del origen (de la creación) no existían las características que separan al Absoluto del espacio. Ambos estaban mezclados como el agua y la leche y sus propiedades eran comunes como el penetrar todo, el ser inmateriales, etc. Pero en el momento de la creación se determinaron las diferencias entre las dos. El Absoluto se hizo activo para producir el universo, mientras que el espacio permaneció inmó-

vil. Y de los pasajes señalados antes, como «El Absoluto tiene por cuerpo el espacio», se deduce que los dos son idénticos y también que todo se conoce cuando se conoce al Absoluto. Además, todo efecto se produce en un lugar del espacio y del tiempo. Y el espacio mismo no está separado en tiempo y lugar del Absoluto. Por lo que si son conocidos el Absoluto y sus efectos también el espacio será conocido. El caso es similar al de unas gotas de agua derramadas en una jarra llena de leche. Cuando se bebe la leche se toman las gotas de agua. Así el espacio, al no estar separado en lugar y tiempo del Absoluto y sus efectos, está comprendido en el Absoluto. Y los textos que tratan del origen del espacio hay que entenderlos en sentido figurado.

Ante este argumento, *dice el vedantín,* el *sūtra* responde así:

Sūtra 6. *La proposición («todas las cosas se conocen cuando se conoce al Absoluto») sólo se puede aceptar si el mundo no es diferente del Absoluto. Y los textos védicos confirman (que la causa no es diferente de sus efectos).*

En los textos védicos encontramos afirmaciones como las siguientes: «Aquello por lo que se oye lo inaudible, se percibe lo imperceptible, se conoce lo incognoscible» (Ch. Up. VI, 1, 3), «Porque cuando se es consciente del Ser, escuchándolo, reflexionando y meditando en Él, todo se conoce» (Br. Up. IV, 5, 6), «¿Qué es aquello que al conocerlo se conoce todo, Señor?» (Mu. Up. I, 1, 3) y «No hay comprensión fuera del Ser». Estas declaraciones no pueden ser abandonadas. Sólo si todas las cosas no se diferencian del Absoluto, pueden ser conocidas. Si fueran diferentes serían una contradicción afirmar que conociendo una cosa todo se conoce. Porque sólo es posible que no haya diferencia si todas las cosas se han originado del Absoluto único.

Las palabras de los *Vedas* enseñan que sólo se puede afirmar eso si se considera que no hay diferencia entre la causa y sus efectos. El contenido de la proposición: «Aquello por lo que se oye lo inaudible...» se comprueba con los ejemplos de la arcilla que conducen a la demostración de la identidad del efecto y la causa. También se ha determinado en la primera afirmación: «Amigo, todo esto en el principio no era más que el Ser uno sin segundo» (Ch. Up. 2, 2) y «Vio y creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3) que los efectos pertenecen al Absoluto. Y se muestra que no hay diferencia en: «Todo lo que existe tiene su ser únicamente en Aquello» (Ch. Up. VI, 8, 7) y hasta el final del Prapāṭaka.

Si el espacio no fuera uno de los efectos del Absoluto, no se le podría conocer conociendo al Absoluto. Eso implicaría el no tener en cuen-

ta la afirmación (anterior). Y no es aceptable hacerlo porque significaría invalidar la autoridad de los *Vedas*. Se encuentran también otros textos que hacen la misma afirmación mediante ejemplos como: «Todo esto es el Ser» (Br. Up. II, 4, 6), «Todo lo que hay no es sino el inmortal Absoluto» (Mu. II, 2, 11). Por tanto, el espacio es un efecto lo mismo que el fuego y las otras cosas.

La objeción del oponente al afirmar que el espacio no tiene origen por la ausencia de declaraciones en las escrituras que lo contradigan es infundada. Porque se ha mostrado un texto védico que se refiere al origen del espacio: «De ese Ser surge el espacio» (Tai. Up. II, 1, 2).

Es cierto, *responde el oponente*, se ha hecho esa afirmación pero se contradice con esta otra: «Vio y creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3).

No hay contradicción, *dice el vedantín*, porque todos los textos védicos tienen un sólo propósito.

Sin embargo, *dice el oponente*, en este caso se presenta una contradicción. Porque el Creador que sólo se ha mencionado una vez, no se puede conectar con dos cosas creadas ya que dos cosas no pueden nacer ambas en primer lugar y no puede haber alternativa aquí[1].

Eso no importa, *dice el vedantín*. En efecto es imposible explicar el pasaje del *Tāittirīya Upanisad* de forma diferente, ya que declara que el fuego se creó en tercer lugar: «Del ser surgió el espacio, del espacio el aire, del aire el fuego». Pero puede verse de manera diferente el pasaje del *Chāndogya*, explicándolo así: «Después de haber creado el Absoluto el espacio y el aire, creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3). Como el propósito de este pasaje es explicar el origen del fuego, no puede a la vez proponer el origen del espacio, que ya se había explicado en otro párrafo. Porque hay un principio que dice que no se pueden atribuir a una misma frase dos propósitos.

El Creador puede crear muchas cosas una detrás de otra. Y basándonos en esto es posible integrar dos pasajes en una unidad de significado. Por eso no hay necesidad de eliminar ninguna declaración de las escrituras por contradecir otro pasaje. Y tampoco queremos decir que un creador, al que se menciona una sola vez, tenga que relacionarse con dos cosas creadas. Porque la que se creó en (segundo) lugar se deduce de otro texto escritural. Al surgir todas las cosas del Absoluto, lo que se afirma directamente en el texto: «Todo esto es sin duda el Absoluto, porque todas las cosas nacen, se mantienen y se disuelven en el Absoluto» (Ch. Up. III, 14, 1) no contradice el orden de la creación, que según se dijo en algún lugar, comenzaba con el fuego (en Ch. Up. VI, 2, 3). Del mismo modo la mención

1. No puede ser el primero uno u otro indistintamente.

védica de la creación del fuego por el Absoluto no tiene fuerza para cambiar el orden de la creación que según, otro texto escritural empieza por el espacio (en *Tāittirīya Upanisad*).

Pero, *dice el oponente*, ¿no es cierto que el texto: «Todas las cosas nacen, se mantienen y se disuelven en el Absoluto. Meditemos en calma» (Ch. Up. III, 14, 1) tiene como propósito aconsejar la experiencia de la (meditación) serena? No se trata de un texto acerca de la creación. Por tanto, no necesita adaptarse al orden (de la creación) determinado en otro texto. Sin embargo el texto: «Aquello creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3), se refiere a la creación; por lo que debemos aceptar exactamente el orden que ahí se determina.

No, *dice el vedantín*, la entidad del espacio tal como se ha establecido en otra *Upanisad* no puede ser rechazada sólo porque el fuego ocupa el primer lugar circunstancialmente. Porque el orden de sucesión es algo que se debe a la naturaleza de las cosas (subordinadas al Absoluto). Además en el pasaje: «Aquello creó el fuego», no hay evidencia que indique el orden de sucesión, sólo se deduce por el sentido. Y este orden (sólo deducido) contradice el establecido por otra afirmación directa de la escritura: «Del aire surgió el fuego» (Tai. Up. II, 1). Y respecto a la cuestión de si fue el espacio o el fuego el que se creó primero, no puede haber alternativa ni tampoco se pueden incluir los dos. Lo primero porque es imposible y lo último porque no se admite en los textos[2]. Por tanto, no hay contradicción entre los dos textos. Además para justificar lo que se dice en el *Chāndogya* al principio del capítulo: («Aquel conocimiento por el que oímos lo inaudible») tenemos que pensar que el espacio está entre todas las cosas creadas aunque no se le oiga (no se le menciona en el texto). Y aun sería más irracional no considerar el espacio que se menciona en el *Tāittirīya Upanisad*.

Recordamos la afirmación que hace el oponente: El espacio se conoce junto con el Absoluto y su efecto, pues ocupa el mismo lugar que todas las cosas como el tiempo. Y no hay contradicción en la proposición («todo se conoce conociendo al Absoluto») ni con el texto upanisádico que dice: «Sólo uno sin segundo», porque el espacio no estaría separado como la leche y el agua. Y ante esa explicación respondemos lo siguiente: El que todas las cosas se conozcan por el conocimiento de una, no se puede entender siguiendo la analogía de la leche y el agua. Se comprende con el ejemplo de la arcilla. Ahí el conocimiento de todas las cosas se explica por la relación de la causa material y su efecto[3].

Si el conocimiento de todas las cosas se ve análogo al de la leche y al

2. Porque en las escrituras aparece una creación sucesiva de los distintos elementos.
3. Ya que el conocimiento de la causa implica el conocimiento de los efectos.

agua, no se podría afirmar que fuera una comprensión perfecta (*samyag-vijñāna*). Porque el conocer el agua a través de conocer la leche no es una comprensión perfecta. Y no se pueden ver las declaraciones de los *Vedas* como las afirmaciones de los humanos entremezcladas de error, mentira o ilusión. Violentaríamos la enfática proposición que se hace en el texto: «sólo uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 1, 2), si lo explicásemos según la analogía de la leche y el agua.

Tampoco se debe explicar ese conocimiento de todas las cosas (que nace del conocimiento del uno) y la declaración de «uno sin segundo», como si se refiriese sólo a una parte de las cosas que existen, las modificaciones de ese Uno (excluyendo el espacio). Porque así aparece en el caso de los ejemplos de la arcilla. Lo que se ha dicho (en la *Upanisad*) no debe interpretarse como una verdad aislada, por el contrario hay que comprenderlo en relación con el pasaje anterior: «Svetaketu, ya que te muestras orgulloso de tu conocimiento e irreverente, investiga sobre el aspecto de la enseñanza que dice que lo inaudible llega a oírse» (Ch. Up. VI, 1, 2-3).

Tenemos que concluir que el conocimiento de todo incluye todas y cada una de las cosas. Y aquí se expresa para demostrar que todo es efecto del Absoluto. El siguiente *sūtra* responde a la propuesta del oponente: el texto del origen del espacio hay que entenderlo en sentido figurado, ya que la creación del espacio es imposible.

Sūtra 7. *Sin embargo (el espacio es creado) porque en todos los efectos hay separación como vemos en el mundo.*

La expresión «sin embargo» excluye la sospecha de imposibilidad. No debemos pensar que el origen del espacio sea imposible, porque en todos los efectos que observamos, sean jarra, vasijas, brazaletes, pendientes, flechas o espadas, vemos separación. Y sólo están separados los efectos[4]. El ser no requiere la ayuda de otros medios para revelarse. Los medios para el conocimiento verdadero como la percepción que se emplean para establecer objetos verdaderos, pertenecen al Ser mismo. Y el espacio y las demás cosas no se establecen por otro medios de conocimiento. Pero el Ser, que es la base de los objetos empíricos porque se necesita en los medios para su conocimiento, es un postulado previo al uso de dichos medios.

El oponente objeta: También el Ser está separado del espacio; ¿es por eso un efecto como una vasija?

4. Lo único que no está separado es el Ser y es también lo único que no es un efecto.

No, *dice el vedantín*; hay un texto védico que dice: «El espacio surge del Ser» (Tai. Up. II, 1, 3). Si fuera el Ser una modificación de algo, todos los efectos como el espacio no tendrían ser, porque las escrituras no mencionan nada que transcienda el Ser. Y si fuera un simple efecto, eso llevaría al nihilismo[5]. Y resultaría imposible rechazar esta concepción del ser, precisamente porque es el Ser. Porque el Ser no es un efecto accidental de alguna otra cosa, sino que se establece por sí mismo[6]. El Ser no requiere la ayuda de otros medios para revelarse. Los medios para el conocimiento verdadero como la percepción empleados para establecer objetos verdaderos, pertenecen al Ser mismo. Y el espacio y las demás cosas no se establecen por otros medios de conocimiento. Pero el Ser, que es la base de los objetos empíricos porque se necesita en los medios para su conocimiento, es un postulado previo al uso de dichos medios.

No es posible negar al Ser. Porque las cosas circunstanciales podrían ser negadas pero no la propia naturaleza del que niega. Y el Ser constituye la naturaleza esencial del sujeto que podría (pensar) negarlo. El fuego no niega su propio calor. Veamos lo que sucede cuando una persona dice: «Soy quien conoce lo que está presente ahora, soy quien conoce el pasado próximo y remoto, y soy el que conocerá el futuro próximo y remoto». Aquí cambia el objeto de conocimiento si es algo pasado, presente o futuro. Pero el sujeto que conoce no cambia, porque su naturaleza es presencia permanente[7]. Y la naturaleza del ser que es presencia permanente no puede destruirse aunque el cuerpo quede reducido a cenizas. Tampoco puede pensarse que en algún momento se convierta en algo diferente de lo que es su naturaleza. El Ser no es un efecto, lo cual se deduce de la imposibilidad de negar su naturaleza, mientras que el espacio hay que considerarlo un efecto.

Presentó como argumento el oponente, *dice el vedantín,* que no existe pluralidad de sustancias del mismo género de las que en el espacio (pudieran surgir). Ante eso respondemos que no hay una ley absoluta que diga que los efectos se originan de cosas del mismo género y no de

5. Se refiere a la teoría del vacío total *sunyavada* de la filosofía budista.

6. El ser es por sí mismo, sin causa alguna fuera de Él. Brilla por sí mismo como se dice en Br. Up. IV, 3, 9.

7. El criterio de validez del conocimiento es la no-contradicción (*abādhita*) no la correspondencia con el objeto, como en la mayoría de las teorías del conocimiento de las filosofías occidentales o en la escuela Nyaya de la India. La validez del conocimiento no está, por tanto, en los objetos, que no son sino representaciones del ser, está en el Ser. El Ser es lo que da realidad y veracidad a cada objeto, por ser lo único real. En último extremo tendríamos que decir, para ser consecuentes con la filosofía advaita, que sólo es verdadero el conocimiento de la verdad absoluta no-dual. Y verdad y realidad coinciden ahí.

las de género diferente. Por ejemplo, los hilos y los conjuntos de hilos (causas inherentes y no-inherentes de la tela) no pertenecen al mismo género. La primera es sustancia, la segunda cualidad. Y tampoco las causas instrumentales como la lanzadera, la rueca, pertenecen invariablemente al mismo género. De aquí tenemos que deducir que la regla que afirma de las causas que deben pertenecer a la misma clase, solamente se aplica a las causas inherentes y no a otras causas. Aunque tampoco en esto existe una regla absoluta. De hecho vemos que una cuerda única está hecha de objetos de diferentes clases como hilos de algodón, de pelo de vaca. Y distintos tipos de telas están tejidos con hilos vegetales y lana.

Si aceptáramos que el postulado de las causas inherentes pertenecientes al mismo género se refiere sólo a la esencia, a la sustancia, la regla no sería necesaria. Porque así toda causa inherente pertenecería al mismo género. Y una cosa podría pertenecer a la misma clase o a otra. Pero tampoco aquí existe una regla absoluta acerca de que una pluralidad de causas inherentes, no una sola, pueda originar un efecto. Porque en el caso de un átomo igual que en el de la mente se acepta que originan su primera actividad. Tanto el átomo como la mente comienzan su actividad inicial por sí mismos, sin estar en conjunción con otras sustancias.

El oponente interviene aquí: La regla acerca de la multiplicidad (de materiales) que producen un efecto, se refiere a la producción de cosas únicamente (no a la de acciones).

No, *responde el vedantín,* porque en ese caso sería una transformación. Una regla general como la que postulas existiría si las sustancias produjeran otras sustancias únicamente en asociación con una conjunción para producir una cosa nueva. Pero de hecho lo que se está diciendo es que la misma sustancia cuando pasa a un estado diferente se llama efecto. Y algunas veces muchas sustancias se transforman en un sólo efecto, como por ejemplo cuando de la tierra y la semilla brota una planta. A veces se transforma una sola sustancia como la leche en cuajada. No hay una ley divina para que sólo produzcan un efecto varias causas en conjunción. Por tanto, basándonos en la autoridad de la escritura, afirmamos que todo el universo ha surgido del Absoluto únicamente. Y surgió según un orden de sucesión, empezando por el espacio, y siguiendo con los demás elementos. Sobre esto se ha establecido lo siguiente: «Si se ha dicho que el Absoluto no puede ser la causa del universo sin ayuda de materiales (porque la producción de un objeto requiere materiales para su construcción), decimos que no, porque sucede como con la leche (al transformarse en cuajada)» (B. S. II, 1, 24).

La afirmación hecha por el oponente acerca del origen del espacio es falsa. Porque no se puede imaginar una diferencia entre las condiciones del espacio antes y después de su creación. Hay que comprender que

esa especial diferencia por la que afirmamos ahora que existe el espacio como diferente a la tierra y a los otros elementos, no existía antes que existiera el espacio. Y así como la naturaleza del Absoluto no participa de la de la tierra y los demás elementos que se caracteriza por la densidad, etc., como dicen los textos védicos: «No es denso, ni sutil» (Br. Up. 8, 8), así tampoco participa de la naturaleza del espacio, como se lee en el texto: «El Absoluto está sin espacio» (Br. Up. III, 8, 8). Esto demuestra como conclusión que antes de la creación el Absoluto estaba sin espacio.

Está equivocada la afirmación del oponente según la cual el espacio no tiene principio por ser diferente a la tierra y los demás elementos. Porque esto al contradecir los textos védicos, debe considerarse una falacia. Y hemos presentado argumentos que se refieren al espacio como algo originado. El razonamiento que empleamos es éste: el espacio no es permanente, porque es el sustrato de una característica que no es permanente, como el sonido, lo mismo que sucede con una vasija.

Pero esto no se puede mantener en el caso del Ser, *interviene el oponente.*

El vedantín contesta: El filósofo que se basa en las *Upanisad* no admite que el ser sea sustrato de características impermanentes. Además los que enseñan que el espacio tiene un origen, no tienen en cuenta que es omnipenetrante.

Como respuesta a las observaciones planteadas en B. S. II, 3, 4 señalamos que esos textos de las escrituras que hablan de la inmortalidad del espacio hay que entenderlos como cuando se afirma la inmortalidad de los seres que habitan el cielo[8]. Porque el origen y la disolución del espacio se ha explicado con anterioridad. Y si se ha dicho (del Ser) que es «omnipotente y eterno como el espacio», cuya amplitud es conocida por todos, es para señalar su extensión ilimitada, no para igualarlos. Es como cuando decimos que el Sol se mueve con la velocidad de una flecha. El punto de comparación ahí es la velocidad únicamente. A menudo los textos védicos expresan la infinidad con ejemplos. Por otro lado, pasajes como: «Es más grande que el espacio» prueban que la amplitud del espacio es menor que la del Absoluto. Y el que dice: «No hay nada que pueda comprarse con Él» (Śv. Up. IV, 19) muestra que no existe nada igual. El texto: «Todo lo demás es perecedero» (Br. Up. III, 4, 2) muestra que todas las cosas, incluido el espacio, que no son el Absoluto, son perecederas.

Deben refutarse los argumentos que apoyan la afirmación de que el

8. Śankara se refiere a menudo a una inmortalidad relativa cuando las *Upanisad* mencionan la existencia en el cielo. Ver Ka. Up.

texto que habla de la creación del espacio ha de tomarse en sentido figurado. Y lo mismo la palabra Absoluto que en algunos pasajes significa concentración (tapas) en ese sentido. Los textos védicos y el razonamiento prueban que el espacio tiene un origen. Y con ello concluimos que el espacio es un efecto del Absoluto.

EL ORIGEN DEL AIRE

Sūtra 8. *Por esto (por lo que se ha aclarado sobre el espacio) (*ākāsa*) se explica que el aire (sea un efecto también).*

Este *sūtra* incluye en el razonamiento anterior sobre el espacio, al aire cuya morada es el espacio. Los diferentes puntos de vista acerca del espacio están dispuestos de una manera análoga.

El oponente sostiene que el aire no es un producto porque no se menciona en el capítulo del *Chāndogya Upanisad* que trata del origen de las cosas. Según otra opinión el aire se ha mencionado en el contexto de la creación en *Tāittirīya Upanisad*: «Del espacio surge el aire» (II, 1). Y como los dos pasajes védicos son conflictivos, el oponente afirma que el pasaje que se refiere al aire como creado debe tomarse en sentido figurado. Porque no puede aceptarse (en sentido literal) que el aire tenga origen, lo cual es imposible. Esa imposibilidad se ve en el texto: «Vāya (el aire) es la divinidad que nunca se desvanece» (Br. Up. I, 5, 22), en que se niega su declive. Además hay que tener en cuenta aquellos pasajes védicos donde se afirma que es inmortal.

La conclusión del vedantín es que el aire debe tener un origen. Porque esta deducción está de acuerdo con las declaraciones védicas en general. Y también porque se acepta comúnmente que todo lo que está dividido es un efecto (B. S. II, 3, 6-7). El negar que el aire decline se hace con una clase de conocimiento inferior. Es algo relativo, ya que el aire no se extingue de la misma manera que el fuego y demás. Y las afirmaciones védicas respecto a la inmortalidad del aire como la siguiente: «El aire y el espacio son inmortales» se han visto ya como relativas.

El oponente interviene: En el contexto de la creación, el origen y el no-origen del aire y el espacio se mencionan y no se mencionan en los *Vedas*. Habría que encontrar un tema único (un *adhikarana* en los *vedānta-sūtras*) que incluyera ambos. ¿Por qué en lugar de eso se aplica el razonamiento anterior (el del espacio) al último punto (el del aire), no siendo diferentes entre sí?

La respuesta del vedantín es: Tiene razón al hacer esta pregunta. Se

ha extendido el razonamiento con el fin de eliminar cualquier duda que pudiera surgir en personas de corta inteligencia que basan su criterio en meras palabras. Porque después de leer textos como el *Samvarga-vidyā* (Ch. Up. IV, 3, 1-4) en el que se habla de la gloria de Vādu (el aire) como objeto de devoción y teniendo en cuenta la alusión a que nunca desaparece, algunas personas podrían creer que el aire es eterno.

EL ABSOLUTO NO TIENE ORIGEN

Sūtra 9. *Pero lo que es (el Absoluto) no tiene origen, pues lo contrario sería absurdo.*

Algunos estudiosos de las escrituras que han oído que el espacio y el aire, aun no siendo originados, tienen un comienzo, quizá lleguen a pensar que el Absoluto haya surgido de algo. Y quien haya aprendido de las escrituras que el espacio y otros elementos, que son simples efectos, han producido a su vez otros efectos, podrían pensar que incluso el Absoluto, del que ha surgido el espacio, fuera un efecto. Para eliminar esta duda, el *sūtra* afirma que el Absoluto, cuyo ser es pura esencia, no puede haber surgido de otra cosa, pues «sería imposible».

El Absoluto que es pura esencia no puede surgir de la esencia misma. Porque la relación de causa y efecto no puede darse si no hay cierta superioridad (en la causa). Tampoco puede el Absoluto surgir de algo particular, pues eso sería contrario a la experiencia. Observamos que las formas particulares de existencia se generan de lo universal, como las vasijas y jarras de arcilla. Pero no se observa que lo general se produzca de lo particular. Y tampoco puede el Absoluto surgir del no-ser porque lo que no es no tiene ser[9]. Las escrituras rechazan expresamente este punto de vista en el texto: «¿Cómo puede lo que es surgir de lo que no es?» (Ch. Up. VI, 2, 2). Y hay otro texto que niega que el Absoluto tenga un creador: «Es causa de todas las cosas y dirige a los que dirigen los sentidos. Dios supremo, nadie le ha engendrado, nadie es superior a Él» (Śv. Up. VI, 9).

Con respecto al espacio y al aire se ha mostrado ya la posibilidad de un origen. Pero en el caso del Absoluto no existe esa posibilidad. Por tanto no son análogos.

El oponente dice: Como se puede ver que hay efectos que surgen de otros efectos, el Absoluto podría ser un efecto también.

9. La nada no puede ser causa de algo porque la causa es el ser de los efectos y la nada no tiene ser.

No, *dice el vedantín,* porque si no admitimos una causa primera material, podríamos llegar a un regreso al infinito. Y esa causa primera material, que de hecho existe como es sabido, sería nuestro Absoluto. Así no hay ninguna contradicción.

EL ORIGEN DEL FUEGO

Sūtra 10. *El fuego (se produjo) de esto (del aire), es lo que dice (la Upanisad).*

Se dice en el *Chāndogya Upanisad* que el fuego se origina en lo que es (el Absoluto) (VI, 2, 3) mientras que en el *Tāittirīya* es el aire su origen (II, 1, 2). Al haber conflicto en las *Upanisad* respecto a la causa del fuego, se concluye que éste tiene al Absoluto por causa. ¿Por qué? Porque después de haber afirmado el texto en la introducción: «En el principio sólo estaba el Ser» (Ch. Up. VI, 2, 3) luego enseña que «Aquello creó el fuego» (*ibid.*). Y porque la afirmación acerca de que todo se conoce a través del Absoluto, sólo es posible en el caso en que todo sea creado por Él. Y también por el texto: «Todas las cosas se originan en Aquello, en Aquello se mantienen y en Aquello se disuelven» (Ch. Up. III, 14) y en otra *Upanisad* la introducción dice: «De Ello surge la fuerza vital...» (Mu. Up. II, 1, 3). De donde se deduce que todo el universo sin excepción nace del Absoluto. En el *Tāittirīya* nos encontramos con el texto: «Después de haber meditado, Él creó todo lo que existe» (III, VI, 1) donde se establece todo como creación. Por consiguiente en la afirmación: «El fuego se creó del aire» (Tai. Up. II, 1, 2) hay que considerar que sólo se muestra el orden de sucesión. El fuego se produjo después que el aire.

El vedantín dice que el *sūtra* da la respuesta a esto, afirmando que el fuego se produjo en ese momento, después del aire. Y ¿cómo se sabe? Porque el texto upanisádico así lo declara: «Del aire surgió el fuego». Pues si hubiera surgido el fuego directamente del Absoluto y no del aire, se contradiría la escritura al decir que se originó del aire.

El oponente hace la pregunta siguiente: ¿No hemos dicho que ese texto podría referirse simplemente al orden de sucesión?

No es así, *responde el vedantín.* Porque en la frase anterior: «De ese Ser surgió el espacio» (Tai. Up. II, 1, 1), la palabra *ātmanah* (que se refiere al Ser) está en ablativo. Y el mismo verbo (surgió) rige ablativo. Y también el texto incluye la tierra: «De la tierra donde nacen los vegetales» (Tai. Up. II, 1, 3) en el quinto caso (ablativo) que designa aquello de lo que procede algo. Por eso entendemos que en el texto al que nos referimos, también el ablativo denota de dónde procede el fuego. Además si la frase quisiera

decir que después del aire se produjo el fuego simplemente, habría que poner algún adverbio como «después», «más tarde». Sin embargo, la frase está construida con el estilo propio del quinto caso, y no requiere nada adicional. Por tanto, el pasaje indica que el fuego surge del aire.

Pero, ¿no es cierto, *dice el oponente*, que el otro pasaje upanisádico «Aquello creó el fuego», señala que el fuego surgió del Absoluto?

Nuestra respuesta, *dice el vedantín,* es que no es así, pues este último texto no es contradictorio (con el otro) ni siquiera si aceptamos que el fuego surge del Absoluto a través de intermediarios. Incluso suponiendo que el Absoluto, después de haber creado el espacio y el aire hubiera tomado la forma de aire para crear el fuego, no habría contradicción con el hecho de que el fuego surgiera del Absoluto. Porque podríamos igualmente decir que la leche se produce de la vaca, que la cuajada, se produce de la vaca y que el queso se produce también de la vaca. Además existe un texto en la escritura que afirma que el absoluto está en sus propios efectos: «Aquello tomó forma por sí mismo» (Tai. Up. II, 7, 1). Y lo mismo encontramos en textos de la tradición, como el que comienza: «Entendimiento, sabiduría, visión recta» (B. Gītā X, 4) y termina: «Son las diferentes características de los mortales que emanan sólo de mí» (X, 5). Porque aunque se sabe que el entendimiento tiene sus propias causas inmediatas, no obstante toda la multiplicidad creada deriva directa o indirectamente de Dios.

Por eso los textos védicos no se refieren específicamente al orden de sucesión en la creación. Por el contrario debe interpretarse que indican únicamente el origen en el Absoluto en todos los casos (tanto el mediato como el inmediato). Los textos que mencionan una sucesión no deben entenderse de otro modo. Y la declaración hecha en aquel texto (todas las cosas se conocen cuando se conoce lo uno, el Ser) es correcta ya que se refiere únicamente a que todo surge del ser como existencia. Todo procede (del Absoluto) en último lugar, aunque no sea efecto inmediato de Él. No hay, por tanto, ninguna contradicción ahí.

EL ORIGEN DEL AGUA

Sūtra 11. *El agua (ha nacido del fuego).*

A este *sūtra* «el agua ha nacido del fuego» hay que añadirle: «porque eso es lo que dice la *Upanisad*». Y si se pregunta cómo se sabe, respondemos que el texto dice: «Aquello creó el agua» (Ch. Up. 2, 3) y «del fuego surgió el agua» (Tai. Up. 1, 2). No hay lugar a dudas. Después de explicar el origen del fuego y estando en vías de explicar el de la tierra, el *sūtra* intercala el agua entre los dos. Y por eso tenemos aquí el *sūtra* del agua.

EL ORIGEN DE LA TIERRA

Sūtra 12. *La tierra (se designa con la palabra* anna, *por el material, el color y (por lo que indican) otros textos de la tradición.*

Leemos: «El agua deliberó: pueda yo multiplicarme, pueda yo nacer. Y creó el alimento» (Ch. Up. VI, 2, 4). Aquí surge una duda: ¿la palabra *anna*, significa alimentos como el arroz, la cebada y la comida en general o se refiere a la tierra?

El oponente sostiene que debe entenderse en el primer sentido. La palabra *anna* quiere decir alimento en el lenguaje habitual y además este sentido se confirma en el trozo que complementa este paisaje upanisádico: «Sin embargo cuando llueve crece el alimento en abundancia» (Ch. Up. 2, 4). Porque con la lluvia lo que crece más es el arroz, la cebada, etc., pero no la tierra.

Antes esto respondemos, dice el vedantín, que es la tierra misma la que convertida en alimento surge del agua. ¿Cómo es esto? Según el material, el color y por otros textos de la tradición. En primer lugar, el material está claramente relacionado con los cinco elementos como vemos en textos anteriores: «Aquello creó el fuego, Aquello creó el agua» (Ch. Up. VI, 2, 3). No sería adecuado pasar por alto la tierra en la creación y llegar a los cereales. En segundo lugar, el color mencionado en la parte complementaria del texto concuerda con la tierra: «El color oscuro pertenece a *anna*» (Ch. Up. VI, 4, 1-4). Mientras que las cosas alimenticias como el arroz, no tienen invariablemente color oscuro.

Pero *interviene el oponente,* tampoco la tierra es necesariamente oscura. Algunos campos tienen un color blanquecino como la leche y otros rojo como carbón encendido.

Cierto, *dice el vedantín,* pero eso no afecta al argumento. El color se menciona teniendo en cuenta lo que predomina. La tierra es generalmente oscura y no blanca o roja. Los que escribieron los *Purāna* hablan también de noche refiriéndose a la sombra de la tierra. Y la noche es oscura. Por lo que resulta de las escrituras se refieren al mismo tema y afirman que: «Del agua surgió la tierra» (Tai. Up. II, 1, 2), y que «Lo que era espuma solidificó y se convirtió en tierra» (Br. Up. I, 2, 1). Por otro lado, el texto dice que los cereales se formaron de la tierra: «De la tierra surgieron los vegetales y de ellos el alimento» (Tai. Up. II, 1, 2). En cuanto al tema general, ¿cómo podría entenderse por *anna* otra cosa que no fuera la tierra?

Incluso el que se refiera al uso común del lenguaje, al que apela el oponente, no tiene fuerza contra (esta interpretación) del tema. También

el pasaje complementario («Siempre que llueve»), que indica que el alimento es un producto de la tierra, debemos interpretar que simplemente indica que la tierra crece del agua. Por todas estas razones la palabra *anna* se refiere a la tierra.

EL ABSOLUTO COMO PRINCIPIO CREADOR DEL ORDEN CAUSAL

Sūtra 13. *Él, con sólo una meditación profunda en cada cosa, (creó el orden causal de la creación); (lo sabemos) por sus señas indicativas.*

Surge una duda aquí: ¿El espacio y otros elementos crean sus propios efectos o el Absoluto, que está en esos elementos como su Ser, es quien los produce mediante una profunda meditación?

Sostiene el oponente que los mismos elementos los crearon; porque los textos hablan de ellos como si actuaran independientemente. Véanse por ejemplo éstos: «Del espacio surgió el aire, del aire el fuego» (Tai. II, 1, 1).

Hay una objeción: ¿No resultaría imposible una actuación independiente en los seres inconscientes?

Eso no es un inconveniente, *dice el oponente*. Porque en los textos védicos se habla de los elementos como conscientes. Por ejemplo «El fuego pensó, el agua pensó» (Ch. Up. VI, 2, 4).

Ante esto el vedantín responde: Dios mismo que habita en esos elementos como su Ser, creó esos efectos mediante la meditación profunda. ¿Cómo puede saberse eso? Por los signos que lo indican. Hay textos como el siguiente: «El que está en la tierra, en su interior, y la tierra no lo conoce, aquel cuyo cuerpo es la tierra y la dirige desde dentro de ella (es el director interno, tu propio inmortal Ser)» (Br. Up. III, 7, 3). Éste y otros textos muestran que los elementos actúan únicamente al ser dirigidos por un principio consciente. Y otros textos dicen: «Él pensó: pueda yo nacer y multiplicarme» (Tai. Up. II, 6, 1) y «se creó lo denso y lo sutil. Él lo creó por sí mismo» (*ibid.*). Ahí se muestra que (el Absoluto) «Él mismo», es el ser de todo. Y cuando se atribuye (una acción consciente) al agua y al fuego, debe entenderse que es por la presencia del Absoluto que habita en ellos. El texto: «No hay más testigo que Él» (Br. Up. III, 7, 23) niega la existencia de otra conciencia. Por tanto, en el pasaje: «Él deliberó: pueda yo nacer y multiplicarme» (Ch. Up. VI, 2, 3), ese Ser testigo de lo que existe (el Absoluto) es el tema del capítulo que tratamos.

LA DISOLUCIÓN TIENE UN SENTIDO INVERSO AL DE LA CREACIÓN

Sūtra 14. *(En la disolución,* Pralaya, *los elementos) están en sentido opuesto al de la creación. Y eso es lógico.*

Hemos considerado el orden de la creación de los elementos. Ahora nos referimos al orden de su disolución. Aquí la pregunta es si esa disolución se realiza en un orden indefinido, en el orden de la creación, o en el orden inverso. Las escrituras afirman que el origen, mantenimiento y disolución de los elementos dependen del Absoluto, como en «Aquello de lo que surgen los seres, Aquello por lo que se mantienen después de nacer, y en lo que se disuelven al morir» (Tai. Up. III, 1, 1).

Tenemos que concluir de aquí, *dice el oponente,* que la disolución de los seres no se limita a un orden definido, porque las *Upanisad* no tienen una información específica sobre ese punto. Incluso si alguien buscase un orden en la disolución, conociendo la sucesión en la creación que aparece en las *Upanisad*, se le daría ese mismo orden.

Ante esto, *dice el vedantín,* nosotros afirmamos que el orden de la disolución se debe considerar inverso al de la creación. Porque en la vida vemos que una persona que ha subido una escalera para bajar tiene que ir en sentido inverso. Además observamos que cosas hechas de arcilla como vasijas o platos, al destruirse quedan convertidas en arcilla. Y las cosas que proceden del agua como la nieve y el granizo, vuelven a convertirse en agua. Por eso vemos que es lógico que la tierra que ha surgido del agua (según las *Upanisad*), se vuelva a convertir en agua, cuando termina el período de su permanencia como tierra. Y el agua, que ha surgido del fuego (según los textos védicos), se convierta en fuego. De esta manera cada efecto particular vuelve a entrar en su causa inmediatamente anterior. Y cada causa tiene una naturaleza más sutil que el efecto, hasta el final, en que la causa última se convierte en el Absoluto, causa suprema y cúspide de lo sutil.

No sería lógico suponer que un efecto, ignorando su causa inmediata, se convirtiera de golpe en la causa de su propia causa. Y en varios lugares la tradición afirma también que el orden de la disolución es el mismo orden de la creación invertido: «El fin del mundo es así: la tierra, base del mundo, se disuelve en el agua, *Rishi*, el agua se disuelve en el fuego y el fuego en el aire (el aire en el espacio y éste en lo inmanifestado)». El orden de creación está establecido en los textos sagrados, pero esa afirmación se refiere sólo a la creación y por tanto no puede extenderse a la disolución. Porque es imposible si tenemos en cuenta que mientras subsiste un efecto, es imposible pensar que la causa se destruya, ya que destruida la causa, el efecto no puede mantenerse. Sin embargo, es lógico que la causa

persista incluso cuando el efecto se ha destruido. Y eso es lo que se puede observar en el caso de la arcilla (y las cosas que se hacen con ella).

EL ORIGEN DEL PENSAMIENTO Y LA RAZÓN

Sūtra 15. *Si se ha dicho que el pensamiento y la razón deben localizarse en un estado intermedio dentro de la sucesión, por las señales que indican su existencia (en los textos de la tradición), nosotros decimos que eso no es así, porque no hay diferencia (entre el pensamiento y la razón y el resto de la creación).*

El oponente interviene: Se ha dicho antes que la creación y la disolución tiene lugar en orden directo e inverso. Y también se dijo que la creación surge a partir del Ser y termina disolviéndose en el Ser. Las escrituras y la tradición presentan la existencia de la mente pensante (*manas*) con los sentidos y el intelecto o razón (*buddhi*), como sabemos por los signos que se indican en los textos: «Conoce a tu Ser como el que dirige el carro y al cuerpo como el carro mismo. Conoce al intelecto superior (*buddhi*) como el auriga y a la mente concreta (*manas*) como las riendas (Ka. Up. I, 3, 3). Y como todas las cosas creadas surgen del Absoluto, hay que pensar que la mente pensante, los sentidos y el intelecto racional surgen también de Él y en su momento vuelven a Él, pasando a través de estados intermedios sucesivos. También en la *Upanisad* del Atharva Veda, en un capítulo que trata de la creación, se mencionan los sentidos (y la mente), como situados entre el Ser y los elementos creados: «De Él (del Ser) nació la energía vital, la mente y todos los sentidos, el espacio, el aire, el fuego, y la tierra que todo lo soporta» (Mu. Up. II, 1, 3). Como consecuencia de eso, se distorsiona el orden de la creación y la disolución de los elementos.

El vedantín responde: No hay ninguna distorsión. Porque si los sentidos (y la mente) han surgido de los elementos, su creación y disolución se sigue de la creación y disolución de los elementos mismos. Y no es necesario buscar otro orden de sucesión. Hay evidentes signos que muestran que los sentidos se producen de los elementos, como por ejemplo: «Amigo, la mente se crea del alimento, la energía vital del agua y el lenguaje del fuego» (Ch. Up. VI, 5, 4). El que se mencionen por separado los elementos y los sentidos, se debe a una construcción habitual semejante al ejemplo de los brahmanes y los monjes[10].

10. El argumento lógico es así: Todos los monjes son brahmanas, pero, no todos los

SÓLO HAY NACIMIENTO Y MUERTE EN EL CUERPO

Sūtra 16. *Decir que hay nacimiento y muerte sólo es adecuado con referencia (a los cuerpos), a los que se mueven y a los que no se mueven. (Pero cuando se habla del ser se dice que nace y muere) en sentido figurado mientras existe el cuerpo.*

Ciertas expresiones populares como «Devadata ha nacido» o «Devadata ha muerto» y la prescripción de ceremonias cuando las personas nacen y mueren pueden llevar a error a algunos. Podría dudarse acerca de si el ser individual tiene un principio y una disolución.

Vamos a disipar ese error ahora, *dice el vedantín*. El ser individual no tiene principio ni disolución. Porque eso sólo sucede en relación con el resultado de las acciones, como enseña el *sūtra*. Si pereciera el ser con el cuerpo, no tendrían sentido los preceptos y las prohibiciones religiosas que tienen por objeto el adquirir resultados agradables y evitar los desagradables en otro cuerpo (al volver a nacer). Un texto upanisádico dice: «Este cuerpo muere cuando la vida del ser le abandona. Pero el ser no muere» (Ch. Up. VI, 11, 3).

Pero dice el oponente, ¿no se ha señalado antes que en el lenguaje común se habla del nacimiento y la muerte?

Es cierto, pero los términos «nacimiento» y «muerte» aplicados al ser, habría que tomarlos en sentido secundario (figurado), *dice el vedantín.*

¿A qué nos referimos entonces cuando hablamos en sentido primario de estos términos? y ¿en contraste con qué se emplearía el sentido figurado?, *pregunta el oponente.*

Y el vedantín responde: El sentido primario (literal) se aplica a todo lo que se mueve y lo que no se mueve. Las palabras nacimiento y muerte se refieren a esos seres, que nacen y mueren. Mientras que en sentido secundario (figurado), se emplean esos términos con referencia al ser individual que habita en aquellos cuerpos. Porque las palabras «nacimiento» y «muerte» dependen de la unión con los cuerpos y se usan mientras hay manifestación y disolución del cuerpo únicamente. Eso se encuentra en el siguiente texto: «Al nacer el Ser, entra en un cuerpo y con él se une a los males, al morir, se separa de él y de los males» (Br. Up. IV, 3, 8), que muestra el uso de las palabras «nacer» y «morir» desde el punto de vista de la unión o separación del ser con cuerpo. Y la norma de la ceremonia

brahmanas son monjes. De la misma manera, los sentidos son elementos pero algunos elementos no son sentidos.

que se celebra en el nacimiento, sólo tiene el sentido de que el cuerpo aparece como manifestado, ya que el ser del hombre no es una manifestación (sino un ser permanente).

En el siguiente *sūtra* se discutirá si el ser individual se origina o no en el Ser, como el espacio. Pero en este *sūtra* se explica que los términos origen y disolución (nacimiento y muerte) se aplican a la manifestación densa, propia de los cuerpos y no afecta el ser.

EL SER DEL HOMBRE ES ETERNO

Sūtra 17. *El ser individual no tiene (origen), porque las Upanisad no lo mencionan. Es eterno como en esos textos se afirma.*

Ese ser llamado *jīva* (ser vivo), que dirige el cuerpo, los sentidos y la mente y está asociado a los frutos de las acciones, existe sin duda. Pero aparece una duda por la contradicción que se da entre algunos textos védicos. ¿El ser tiene su origen en el Absoluto como el espacio y todo lo demás, o no tiene origen como el Absoluto mismo? Algunos pasajes upanisádicos hablan del origen de los seres vivientes a partir del Absoluto y lo comparan con las chispas que surgen del fuego, mientras que en otros textos se afirma que el Absoluto penetra en los cuerpos sin ninguna modificación cuando pasa al estado de ser viviente. Pero no se refieren a que el ser tenga un origen.

El oponente sostiene que el ser individual ha sido creado porque de otra manera habría contradicción con la declaración (de las escrituras). La declaración de que «todas las cosas se conocen cuando se conoce el Uno», sería válida únicamente si todo (incluso el ser), se originara en el Absoluto. Sin embargo se daría una contradicción si el ser individual fuera una entidad diferente. Y no puede pensarse tampoco que el Ser mismo que no tiene modificaciones sea el ser que se caracteriza por sus modificaciones. El Ser supremo tiene entre sus cualidades la de estar libre de culpa, mientras que el ser no. Se distinguen los efectos por su delimitación. El espacio y las demás cosas son efectos porque están delimitados. Y ya se sabe que todos estos efectos, a partir del espacio, tienen un origen. Y el ser que está delimitado en cada cuerpo, y que actuando bien o mal experimenta placer o dolor, debe haberse originado en el mismo momento en que se originó la creación entera.

Además en el siguiente texto escritural encontramos que: «Como chispas que surgen del fuego, y se extienden volando en todas direccio-

nes así todas las energías vitales salen del ser» (Br. Up. II, 1, 20). Este texto enseña primero la creación de las energías que constituyen el conjunto de los objetos de experiencia. Después, mediante la expresión: «Todos los seres emanados», enseña por separado la creación de los seres que experimentan. El origen y disolución de los seres individuales se explica en: «Como las brillantes chispas que emanan del fuego por miles son de la misma naturaleza que él, así las diferentes clases de criaturas, Amigo mío, nacen del Ser, y se disuelven en Él» (Mu. Up. II, 1, 1). Según deducimos de lo que se afirma en la expresión: «de la misma naturaleza», los seres son iguales al Absoluto. Porque están dotados de conciencia. El hecho de que en algunos lugares (como cuando se describe la creación de todas las cosas) no se menciona la creación del ser, invalida lo dicho en otros pasajes. Porque según un principio de interpretación, todo tema nuevo que no sea contradictorio, debe interpretarse teniendo en cuenta la enseñanza de todos los demás pasajes. Por ello, también este texto referido al Ser que penetra (en los cuerpos) debe explicarse significando que adopta el estado modificado, como se dice en el texto: «Él mismo hizo su propio Ser» (Tai. Up. 1). De todo esto se deduce que el ser individual tiene un origen.

Nosotros decimos ante esto, *interviene el vedantín*, que un ser viviente individual (*jīva*) no tiene origen. ¿Por qué? Teniendo en cuenta que no existe al respecto ninguna mención en las *Upanisad*. En la mayoría de los capítulos que tratan de la creación, no se nombre la creación del ser.

El oponente insiste: ¿No se ha admitido que cuando no hay mención en algún lugar, eso no invalida las afirmaciones hechas al respecto en otro lugar?

Es cierto que vosotros lo habéis admitido, *dice el vedantín*. No obstante ahora afirmamos nosotros que el origen (del ser) es imposible. ¿Por qué? Por ser eterno, como se desprende de ellos (de los textos védicos). La conjunción «y» implica que no tiene origen y tampoco otras características similares. Sabemos por los textos escriturales que el ser es eterno, que no tiene origen, que es permanente. Y eso quiere decir que el ser es el Absoluto inmutable, que habita en el ser viviente individual como su ser. Y un ser de esta naturaleza es imposible que tenga algún origen.

¿Cuáles son esos textos védicos?, *dice el oponente*.

Y el vedantín responde: Son los siguientes: «El ser vivo individual, no muere» (Ch. Up. 11, 3), «Aquel ser no-nacido, que no se deteriora, no perece, es inmortal, y carece de miedo, es el Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 25), «El que es pura Conciencia, el Ser, no nace ni muere» (Ka. Up. I, 2, 18), «No tiene edad, es eterno, imperecedero» (*ibid.*), «Al crear, entró en lo creado» (Tai. Up. II, 6, 1), «Que me manifieste con nombre y forma,

penetrando con mi mismo Ser en estos seres vivos» (Ch. Up. VI, 3, 2), «Aquello (el Ser) penetró en esos cuerpos hasta la punta de las uñas» (Br. Up. I, 4, 7), «Yo soy el Absoluto» (Br. I, 4, 10), «Aquel Ser es el que conoce todo, el Absoluto» (Br. Up. II, 5, 19). Todos estos textos afirman la eternidad del ser, y por ello contrarrestan la posibilidad de que tenga un origen.

El oponente pregunta aquí: ¿No se ha argumentado ya que todo lo que está delimitado cambia y cuando hay cambio tiene que haber un origen?

El vedantín dice: La respuesta a esto es que la delimitación no le pertenece por naturaleza (al Ser) porque los textos védicos dicen: «La divinidad una permanece escondida en todas las criaturas. Lo penetra todo, es el propio ser de toda criatura» (Śv. Up. VI, 11). Aparece delimitado (el ser) por la presencia de las limitaciones añadidas, como el pensamiento y otras, lo mismo que el espacio aparece dividido dentro de las vasijas. Para ver esto leamos: «El Ser es en realidad el Absoluto, aunque identificado con la razón, el pensamiento, las energías vitales, la vista y el oído» (Br. Up. IV, 4, 5) que muestra como el ser individual, aun siendo siempre el mismo y no distinto del Absoluto inmutable, uno sin segundo, sin embargo aparece identificado con distintas cosas como la mente. Hay que comprender que esta identificación mental consiste en aparecer coloreado por esas limitaciones añadidas, aunque pertenezca a la naturaleza inmanifestada del Ser. Lo mismo sucede cuando se dice: «Ese pícaro sensual es todo sexo»[11].

Los textos que accidentalmente hablan de la creación y disolución del ser del hombre se deben interpretar teniendo en cuenta las limitaciones agregadas. Cuando las limitaciones añadidas surgen o desaparecen, también se dice que el ser se origina o muere. Eso es lo que leemos en: «El Ser es pura conciencia, pero aparece como si surgiera de los elementos y se destruyera con ellos. Cuando Él se va, no hay más conciencia ahí» (Br. Up. IV, 5, 13). Este texto se refiere a la disolución de las limitaciones añadidas únicamente y no a la disolución del mismo Ser. El texto explica esto, por la reacción de Maitreyi: «Me dejas confundida, Señor, no comprendo esto en Absoluto». Y entonces se le da la respuesta siguiente: «No estoy diciendo, sin embargo, nada desconcertante, querida. El Ser es realmente imperecedero, su naturaleza es indestructible» (Br. Up. 5, 14).

Esto no contradice la declaración general (la de que todo se conoce al conocer al Uno) si se comprende que el mismo Absoluto inmutable

11. En sánscrito la expresión «todo sexo» es *strīmaya*. *Maya* es una raíz que significa «lleno de» y se aplica al que está identificado con algo. Igual que en el ejemplo, se producen distintas identificaciones del ser, como la identificación con el cuerpo (*annamaya*) o con la mente pensante o mente sensorial (*manomaya*).

aparece como ser individual. La diferencia que hay entre las características de uno y otro las crean las limitaciones añadidas, porque en el texto: «Enséñame algo más acerca de la liberación misma» (Br. Up. IV, 3, 15-16). Se habla del ser que permanece identificado con la mente. Y se muestra que, aun siendo uno con el Ser supremo, a través del proceso de la dualidad adquiere características cambiantes. Concluimos de todo esto que el ser nunca tiene origen ni disolución.

LA CONCIENCIA ES LA NATURALEZA DEL SER

Sūtra 18. *Por esta razón (porque no tiene origen ni disolución) es conciencia eterna (el ser).*

A causa de los puntos de vista contradictorios de las distintas escuelas de filosofía aparece una duda: ¿El ser no es consciente por sí mismo, y por tanto su inteligencia es accidental, como creen los seguidores de Kanāda, o por el contrario la naturaleza del ser es conciencia eterna, como afirman los filósofos sankhyas?

El oponente concluye que la conciencia del ser humano es accidental, y se debe a la conjunción del Ser con la mente, igual que el color rojo de una vasija lo produce el contacto de ésta con el fuego. Porque si el ser fuera eterna conciencia, permanecería consciente en los estados de sueño profundo, en los de desmayos y los de posesión de otros seres. Mientras que, de hecho, cuando las personas se despiertan dicen que no eran conscientes de nada durante el sueño. Al volver a su estado normal se ve que tienen conciencia. Deducimos entonces que el ser intermitente el estado consciente, la conciencia del ser humano es accidental.

Ante esto, *dice el vedantín,* nuestra refutación es la siguiente: El ser es consciente, está dotado de eterna conciencia, precisamente porque no es algo originado sino que es el Absoluto mismo, que siendo inmutable aparece como un ser individual en contacto con las limitaciones añadidas. Y sabemos que el Absoluto es eterna conciencia esencialmente, por textos védicos como: «La conciencia, la plenitud, el Absoluto» (Br. Up. III, 9, 28.7), «El Absoluto es la verdad, la inteligencia, el infinito» (Tai. Up. II, 1, 1), «El Ser, sin interior ni exterior es sólo pura conciencia» (Br. Up. IV, 5, 13). Si el ser individual no es sino el Absoluto, la conciencia eterna es también la naturaleza esencial del ser, igual que la luz y el calor lo es del fuego. En el capítulo que trata de la identificación del ser con la mente hay textos como los siguientes: «y manteniéndose despierto... mientras observa a los que duermen» (Br. Up. IV, 3, 11), «En ese estado el ser es su propia luz» (Br. Up. IV, 3, 9). Hay continuidad de conciencia a través de los

órganos sensoriales, que se expresa: «La función de conocer del que conoce nunca se pierde» (Br. Up. IV, 3, 30) como se ve en el texto: «El que es consciente del acto: "Yo huelo esto" es el Ser» (Ch. Up. VIII, 12, 4). Y por ello concluimos que la naturaleza del ser individual es esa (eterna conciencia).

El oponente señala que si el ser es eterna conciencia por naturaleza, los sentidos como el olfato serían superfluos.

Y el vedantín dice a esto: No, porque los sentidos sirven para percibir objetos en particular, como se dice en: «El sentido del olfato sirve para percibir los olores» (Ch. Up. VIII, 12, 4).

El oponente dice: En los dormidos ¿dónde está la conciencia?

Ante esta objeción *el vedantín indica* que la respuesta está en la misma *Upanisad* cuando se refiere a una persona en sueño profundo: «Si no ve en ese estado es porque aun viendo en verdad, no ve. La visión del testigo nunca se pierde, es eterna. Pero no existe nada separado de él (del Ser) que pueda ver» (Br. Up. IV, 3, 23). Esto significa que cuando parece que no hay conciencia es por la falta de objetos (de conciencia) y no por ausencia de la conciencia misma[12]. Es lo mismo que la luz que se extiende en el espacio, aunque no haya cosas que iluminar su naturaleza no está ausente[13]. Los argumentos de los filósofos vaiśesikas y otros son falsos porque se oponen a los textos védicos. Y confirmamos, por tanto, que la eterna conciencia es la verdadera naturaleza del ser en el hombre.

LAS MEDIDAS DEL SER

Sūtra 19. *(Señalan los textos védicos que el ser no es infinito, por el hecho) de salir (del cuerpo) y volver.*

Tenemos que considerar aquí las dimensiones del ser individual, si es un átomo, si tiene un tamaño medio o si es infinito.

Hay una objeción: ¿No se dijo que el ser no tiene origen y que su naturaleza es la conciencia eterna? De ahí se deduce que el ser no es diferente del Ser supremo. Y en las escrituras se dice que el Ser supremo es infinito. ¿Qué necesidad hay entonces de discutir el tamaño del ser?

Eso es verdad, *dice el vedantín,* pero hay una duda. Los textos védi-

12. La conciencia es permanente. A veces se expresa a través del conocimiento empírico que utiliza los sentidos impermanentes, otras veces no. En un estado la conciencia es conciencia de objetos sensoriales o inteligibles y en otro descansa en sí misma.

13. La naturaleza de la luz es la lucidez, la capacidad de iluminar. Y persiste aunque no haya objetos temporales que iluminar.

cos que hablan de la salida del ser al partir para otro mundo y luego regresar a éste, insinúan una limitación en sus dimensiones. Incluso en algún lugar de las escrituras se dice expresamente que tiene tamaño atómico. Comenzamos esta conversación con el propósito de aclarar este punto dudoso.

El oponente afirma que teniendo en cuenta los textos védicos sobre el abandono del cuerpo, y el ir y volver (del ser), debe considerarse que su tamaño es el del átomo. El texto sobre la salida del cuerpo es: «Y cuando abandona este cuerpo le abandona junto con ellos (los sentidos y la mente)» (Kau. Up. III, 3), acerca de la partida: «Todos los que parten de este mundo se van a la luna» (Kau. Up. I, 2), y sobre la vuelta: «De aquel mundo regresan a éste para realizar otras obras» (Br. Up. IV, 4, 6). De las declaraciones védicas sobre la muerte, la partida y el retorno, se deduce que se podría entender que hay movimiento en algo infinito. Y al aceptar que el ser es limitado tenemos que determinar que su tamaño es atómico. Porque la hipótesis del ser con la medida del cuerpo ya se ha refutado al examinar la filosofía jaina.

Sūtra 20. *Teniendo en cuenta su conexión con los dos anteriores (actos, el ir y el volver) el ser es como un átomo.*

Admitamos que se puede atribuir al ser el dejar el cuerpo, aunque no se mueva. Esto podría ser si se entiende que la expresión significa que el ser cesa de dirigir el cuerpo, según los resultados de sus actos. Lo mismo que quien gobierna un pueblo, cuando deja de hacerlo se dice que se ha marchado. Pero las dos últimas actividades, el partir y el regresar, no son posibles en algo que no se mueve. Y estas actividades están relacionados con el ser mismo. Porque la raíz *gam* (ir) indica una acción inherente al agente.

Como no se admite que tenga el ser el tamaño medio (del cuerpo), su ir y volver, sólo son posibles si su tamaño es el del átomo. El ir y volver deben entenderse en su sentido literal, concluiremos diciendo que el abandono no significa sino que el ser ha salido del cuerpo, pues no puede partir y regresar sin haber salido del cuerpo. Además se mencionan ciertas partes del cuerpo como los puntos que primero abandona el ser. Por ejemplo en el texto: «El ser sale por el ojo, o por la cabeza, u otras partes del cuerpo» (Br. Up. IV. 4, 2). Otros pasajes dicen también que el ser encarnado entra en el cuerpo. Por ejemplo: «Retira por completo esas partículas de luz y entra al corazón» (Br. Up. IV, 4, 1), «Después vuelve a su otra morada»[14] (Br. Up. VI, 3, 11).

14. El estado de conciencia vigílica es la otra morada del ser individual.

Queda, por tanto, demostrado que el tamaño (del ser) es el de un átomo.

Sūtra 21. *Si se ha dicho (que el ser del hombre) no es como un átomo, porque las escrituras determinan que es de otra manera, decimos que no es así, ya que esos pasajes se refieren al otro ser (al Ser Absoluto).*

Cabe aquí la objeción siguiente: El ser no puede ser como un átomo en tamaño. ¿Por qué? Porque en las escrituras hay afirmaciones que lo contradicen. Los textos siguientes son opuestos a esta idea: «Aquel inmenso Ser sin origen, que es conciencia y reside entre los sentidos» (Br. Up. IV, 4, 22), «Omnipresente y eterno como el espacio», y «La verdad, la conciencia infinita es el Absoluto» (Tai. Up. II, 1, 1).

El oponente dice que esta objeción no es válida, si tenemos en cuenta que el tema del que se trata es el otro ser (el Ser Absoluto). Y esas afirmaciones sobre el tamaño diferente al del átomo, están dirigidas al Ser supremo, que por ser la realidad primaria constituye el objetivo principal de las *Upanisad*. Además en textos como: «El Ser es puro, más amplio que el espacio» (Br. Up. IV, 4, 20) se demuestra que el Ser supremo es el tema tratado. Y también en otros textos se ve lo mismo.

Pero, *alguien objeta*, de la expresión «Aquel inmenso Ser, que es conciencia y reside entre los sentidos» se deduce que es al ser encarnado al que se considera inmenso.

Sin embargo, *dice el oponente*, esa mención debe entenderse desde el punto de vista de las escrituras védicas como en el caso de Vāmadeva[15]. En cuanto al tamaño del átomo para el ser, no hay contradicción puesto que los textos védicos refieren al distinto tamaño del supremo ser consciente, del Ser Absoluto.

Sūtra 22. *(El ser es como un átomo), por las directas referencias de las* Upanisad *a su tamaño infinitesimal.*

Las escrituras upanisádicas tienen un pasaje que directamente afirma el tamaño del átomo por lo que deducimos que el ser tiene ese tamaño. El texto «A través del intelecto comprendemos el Ser infinitesimal, en el que las energías vitales han penetrado por cinco vías» (Mu. Up. III, 1, 9). El Ser del que se habla ahí es el ser viviente que está en relación con las ener-

15. Ver B. S. I, 1, 30, donde Vāmadeva se identifica con la conciencia total, con lo Absoluto, a pesar de ser un ser individual.

gías vitales. Y también llegamos a la misma conclusión en cuanto al tamaño del ser al leer los pasajes siguientes: «El ser humano aparece del tamaño de la punta de un cabello dividido en cien y luego en cien partes más» (Śv. Up. V, 9). Y hay otra indicación de lo infinitesimal del tamaño del ser: «Aquello... es como la punta de un aguijón» (Śv. Up. V, 8).

Puede surgir aquí una objeción: Si se cree que el ser tiene el tamaño de un átomo y ocupa, por tanto, un punto en el cuerpo, la sensación de extensión en todo el cuerpo sería ilógica. Y es una experiencia común que cuando las personas se sumergen en el río Ganges o en algún lago, tienen una sensación global de frío en el cuerpo lo mismo que en el verano la tienen de calor. He aquí la respuesta (que da el oponente).

Sūtra 23. *No hay contradicción (al afirmar la infinitud del ser y a la vez la sensación física global) porque es el mismo caso del bálsamo de sándalo.*

Igual que una gota de bálsamo de sándalo, aunque sólo esté en contacto con una parte, produce una sensación refrescante que se extiende a todo el cuerpo, el ser aunque localizado en una parte, tiene la percepción del cuerpo total. Y como el ser, mediante el órgano del tacto, base de la sensación, está en contacto con la piel, la cual se extiende a todo el cuerpo, no es ilógico aceptar que las sensaciones del ser se extienden a todo el cuerpo.

Sūtra 24. *Si se ha dicho que no es correcta (la analogía con el bálsamo en el cuerpo), decimos que no es así, pues se ha admitido (en las* Upanisad *que hay una localización del ser) en el corazón.*

La objeción que aquí surge es que el argumento considerado válido en el último *sūtra* no es admisible, porque las dos cosas que se comparan no son similares. Si se hubiera aceptado que el ser reside únicamente en un punto del cuerpo, podría ponerse en el ejemplo de la gota de sándalo. Pero tenemos una percepción directa de que la gota de sándalo está en contacto con una parte del cuerpo únicamente y percibimos también que refresca todo el cuerpo. Mientras que en el caso del ser, la observación nos muestra únicamente la percepción global en todo el cuerpo, pero no su localización particular.

Aunque el oponente haya dicho que el último punto debe determinarse por inferencia, respondemos que aquí la inferencia es inútil. Porque no se puede eliminar la duda siguiente: ¿la percepción que se extien

de por todo el cuerpo como el sentido del tacto y la piel, pertenece al ser porque ésta es omnipresente como el espacio, o porque es infinitesimal y como la gota de sándalo está sólo en una parte?

Ante esta objeción el oponente responde: No hay ahí ningún problema. Porque se ha admitido ya una localización. Tanto el ser como la gota de sándalo residen en una parte del cuerpo, ¿cómo se ha admitido eso? En los textos upanisádicos leemos que el ser mora en el corazón. Por ejemplo en: «Este Ser está en el corazón» (Pr. Up. III, 6), «Aquel Ser que está en el corazón» (Ch. Up. VIII, 3, 3), «¿Quién es el Ser? Es ese espíritu infinito que como conciencia se encuentra entre los órganos vitales, es la luz que está en el interior del corazón» (Br. Up. IV. 3, 7). Al no haber disparidad entre el ejemplo y la cosa a la que se refiere, concluimos lógicamente que el argumento del *sūtra* 23 (referente a la gota de sándalo) es incuestionable.

Sūtra 25. *O tal como se ve en el mundo (el ser se extiende en el cuerpo) a través de (su) característica (la conciencia).*

Teniendo en cuenta la característica del ser, la conciencia, no resulta ilógico que aún siendo un átomo, produzca efectos en todo el cuerpo. Por observación sabemos que las cosas luminosas como una lámpara o una gema, aunque ocupen sólo un rincón, con su luz llenan toda la habitación y su efecto se produce en cada lugar de ella.

Podría surgir la siguiente objeción: El sándalo que está compuesto de partes, produce su efecto agradable en todo el cuerpo por la difusión de sus diminutas partículas. Mientras que el ser como simple átomo, no tiene partes que puedan moverse por todo el cuerpo. ¿Cómo puede extenderse una característica más allá de la sustancia a la que es inherente, para localizarse en otro lugar? No vemos nunca que la blancura, que es característica de una pieza de tela, se expanda fuera de esta tela.

No puede decirse, *dice el oponente,* que el caso del ser sea análogo al de la luz que difunde una lámpara.

El objetor anterior dice: Hay que tener en cuenta que la luz es una sustancia (y no una característica). La llama de una lámpara es luz sustancial con todas sus partículas unidas. Y la luminosidad que difunde es una sustancia también.

La réplica a esto está a continuación, *dice el oponente.*

Sūtra 26. *La extensión (de la conciencia) transciende (el ser) como el aroma (el objeto que lo produce).*

El aroma, siendo una característica se extiende más allá de la sustancia

aromática, pues se percibe aun no estando la flor que lo causa. Y lo mismo sucede con el ser que a pesar de ser atómica, su conciencia puede transcenderla. No se puede deducir, por tanto, que una característica como el color no se puede separar de su sustrato por ser una característica de él. Porque vemos que el aroma, siendo una característica, se separa de su sustrato.

Hay una objeción a esto: El aroma se separa de su sustancia únicamente con una parte de ella.

No, *dice el oponente,* porque quizá la separación en las partículas en las que reside el aroma no se percibe por su pequeñez.

Puede suceder que los átomos aromáticos extendiéndose en las partículas en las que reside el aroma no se perciban por su pequeñez. Puede suceder que los átomos aromáticos extendiéndose en todas las direcciones, entren en la cavidad de la nariz y ahí se produzca el olor. Y esto se presenta como una objeción.

No se puede admitir, *dice el oponente,* porque los átomos son supra sensoriales (no puede percibirse su olor), y sin embargo en algunos casos como en el de los capullos del árbol Nāgakeśara, se distingue un fuerte aroma. Según la experiencia popular, no es la sustancia aromática la que se percibe sino el aroma mismo.

Surge aquí la objeción de si no tenemos la experiencia de que accidentes como el color existan aparte de la sustancia, no es adecuado pensar que el aroma pueda existir separado de su sustancia.

El oponente dice que no, porque si hay una experiencia de percepción no se pueden hacer esas deducciones. Los investigadores de la verdad deben hacer sus deducciones de acuerdo con la observación habitual y no en desacuerdo. Por ejemplo el que una de las características, el gusto, se perciba en la lengua, no nos permite hacer la deducción general de que otras como el color, se perciban también con la lengua.

Sūtra 27. *Y las Upanisad también muestran esto.*

Tras haber indicado que la morada del ser está en el corazón, y su tamaño igual al de un átomo, las *Upanisad* afirman: «Hasta los cabellos, hasta la punta de las uñas» (Ch. Up. VIII, 8, 1) (Br. Up. I, 4, 7) (Kau. Up. IV, 20) que a través de la conciencia, su característica, el ser penetra en todo el cuerpo.

Sūtra 28. *(El ser y su conciencia están separados) teniendo en cuenta las enseñanzas sobre (su) separatividad (en las Upanisad).*

A partir del texto: «Penetrando el cuerpo con la conciencia» (Kau. Up. III, 6) en que se muestran el ser y la conciencia como separadas, según la relación de agente e instrumento de la acción, respectivamente, comprendemos que el ser penetra el cuerpo mediante la conciencia que es su característica. Y en otra ocasión el texto: «Absorbe durante ese tiempo (del sueño) el poder de percepción de los órganos mediante su conciencia» (Br. Up. II, 1, 17), muestra que la conciencia es diferente del agente, del ser encarnado. Y eso confirma nuestro punto de vista: que el ser es como un átomo.

Ante esto, *dice el vedantín* afirmamos lo siguiente:

Sūtra 29. *Pero esa afirmación (que el ser es como un átomo) se hace teniendo en cuenta que por esencia posee las características de aquel (*buddhi *o la inteligencia) como sucede con el Ser inteligente.*

La palabra «pero» deniega la opinión que se ha mantenido hasta ahora. El ser no tiene el tamaño del átomo, ya que los *Vedas* dicen que es el Absoluto supremo, pues como Él no tiene origen. Si es el Absoluto tendrá la misma expansión que Él. Y como las escrituras afirman que el Absoluto es omnipresente, el ser debe serlo también. Bajo este punto de vista, las afirmaciones acerca de que el ser está en todas partes que hacen las escrituras y la tradición, están justificadas como por ejemplo el texto: «Aquel inmenso Ser, sin origen, que es conciencia y está entre los órganos sensoriales y mentales» (Br. Up. IV, 4, 22). Si tuviera el tamaño de un átomo, no podría tampoco sentir la sensación de dolor en todo el cuerpo.

Eso puede ser así, *dice el oponente,* por el contacto con el órgano del tacto.

Negamos que sea así, *dice el vedantín,* porque eso supondría que si pisamos una espina, la sensación se extendería a todo el cuerpo, ya que la relación entre la espina y la piel está en la piel entera y ésta cubre todo el cuerpo. Pero de hecho al pisar una espina sólo notamos la sensación en la planta del pie. Tampoco es posible que la característica de un átomo se difunda más allá del átomo. Porque los accidentes ocupan el mismo lugar que las sustancias de las que son accidentes. Y una característica que no esté en su sustancia, no sería una característica ya. Respecto a la luz que emite una lámpara, se ha mostrado que eso no es una característica sino más bien un tipo de sustancia diferente. Por esta razón, también el aroma, considerado como una característica, puede existir únicamente si reside en su sustancia y de otro modo dejaría de ser aroma. El reverenciado Dvaipāyana dice: «Al percibir el aroma en el agua hay personas inexper-

tas que dicen que pertenece al agua, aunque se debería saber que el aroma pertenece a la tierra, aunque se transmita al aire y al agua». Si la conciencia del ser penetra todo el cuerpo, no puede ser un átomo, pues la conciencia es la propia naturaleza del ser, lo mismo que el calor y la luz lo son del fuego. Y no puede darse aquí una separación entre la característica y la sustancia.

Se ha demostrado (II, 2, 3) que el ser no tiene el mismo tamaño que el cuerpo. La única alternativa que queda es que es omnipresente.

Pero ¿por qué, *pregunta el oponente,* se ha determinado en algunos textos escriturales que el ser es del tamaño de un átomo? Se dijo que el Ser tiene esencialmente las características de la inteligencia (*buddhi*). Características tales como el deseo, el placer, la felicidad, el sufrimiento son las características del intelecto. Esos modos de ser constituyen la esencia o los principales factores del estado transmigratorio del ser. En el estado de *samsāra* (rueda de nacimientos) no existe el Ser separado de las características de la mente

El Ser aparece como actor y experimentador. Sin embargo el Ser no es experimentador, ni transmigra, es libre por siempre. Esto se ve así por la superposición de las características del intelecto actuando como limitaciones añadidas. Al tener las peculiaridades de ese intelecto se considera que el ser individual tiene las dimensiones de ese intelecto. Y hay un texto que dice: «El ser del hombre aparece del tamaño de la punta de una cabello dividido en cien y luego en cien partes más. Y sin embargo es infinito» (Śv. Up. V, 9); en él se afirma primero que es como un átomo y luego que es infinito.

Esto sólo es adecuado en el caso de que la atomicidad del ser sea metafórica y su infinitud real, pues no se pueden aceptar al mismo tiempo las dos afirmaciones en sus sentido primario (literal). Y la infinitud no puede entenderse en sentido metafórico, pues el objeto de todas las *Upanisad* es mostrar que el Absoluto es la naturaleza del ser individual. Hay también otro texto que trata de la medida del ser: «Aquello que es del tamaño de un pulgar y resplandece como el sol, cuando se identifica con la voluntad del yo, unida a las características intelectuales y psíquicas, es como la punta de un aguijón. Y parece como si fuera diferente (del Ser)» (Śv. Up. V, 8). Aquí afirma que el tamaño pequeño del ser depende de su relación con las características del intelecto y no por su propia naturaleza. Y el siguiente pasaje: «Se toma conciencia de ese minúsculo ser a través de la inteligencia» (Mu. Up. III, 1, 9) no enseña que el ser tenga el tamaño de un átomo. Porque el tema del capítulo es el Ser en cuanto no está limitado al ojo, sino que se comprende con la serena luz de la inteligencia. Y tampoco el ser individual tendrá el tamaño de un átomo en el sentido primario de la palabra. Tenemos que comprender, por tanto, que lo se ha dicho sobre el

tamaño pequeño se debe a la dificultad de conocer el ser o también a la de conocer sus limitaciones añadidas. Y en pasajes escriturales como: «Penetrando el cuerpo con la conciencia» (Kau. Up. III, 6) que mencionan la diferencia (entre el ser y la inteligencia), debe entenderse que el ser toma posesión del cuerpo a través del intelecto (*buddhi*) su limitación añadida. Hay que considerarlos como modos de expresión, como cuando hablamos del cuerpo de una estatua de piedra. Porque se ha demostrado ya que no hay diferencia entre característica y sustancia.

En cuanto al argumento de que el ser reside en el corazón, debe explicarse también teniendo en cuenta que ahí reside el intelecto (*buddhi*). Y en los textos siguientes cuando se presenta la partida del ser hay que entender que depende de las limitaciones añadidas. Como se ve en el pasaje: «Pensó: ¿Qué es aquello que cuando parte, yo parto y cuando permanece yo permanezco? Él creó la energía vital (*pranā*)» (Pr. Up. VI, 3 y 4). Y en ausencia de eso, hay muerte, y el (cuerpo) es enterrado, ya que el ir y regresar de otro mundo se da en esa ausencia. Como en el ser predominan las características de sus limitaciones añadidas, se dice que es pequeño. «Como en el caso de la conciencia absoluta (*prajñā*). Incluso cuando se habla en los textos de la conciencia absoluta, que es el Ser supremo, se le considera pequeño. Porque para la meditación en Él se le encuentra con los atributos de sus limitaciones añadidas». Por ejemplo en: «Más pequeño que un grano de arroz o cebada» (Ch. Up. III, 14, 3), «Es mi propio Ser que está hecho de conciencia, cuyo cuerpo es la vida, su forma la luz y su pensamiento la verdad. Aquel cuya esencia es el espacio y de quien son todas las actividades, todos los deseos, los aromas, los sabores, el que lo abarca todo, sereno y silencioso» (Ch. Up. III, 14.3). Eso mismo sucede con el ser del hombre.

El oponente dice: Tenemos la siguiente objeción: Si la condición transmigratoria del ser se debe a las particularidades del intelecto (*buddhi*), deducimos que la unión entre intelecto y ser, como entidades diferentes que son, debe tener un fin. Y cuando el intelecto se separe, el ser sería ilimitado, y no existirá en el estado de ser humano que transmigra (en el *samsāra*).

El vedantín dice: A esta objeción responde el siguiente *sūtra*:

Sūtra 30. *(El sūtra anterior) no está equivocado. Porque la unión entre el ser y el intelecto dura mientras el ser está en su estado transmigratorio, según se ve en las escrituras.*

No debe haber equivocación como se acaba de decir. ¿Por qué? Porque la relación del ser con el intelecto existe mientras existe el ser. Eso signi-

fica que mientras este ser esté en el estado transmigratorio, mientras no llegue a superarlo por la perfecta comprensión (de la verdad), la unión entre ser e intelecto no cesará. Y en tanto continúa su identificación con el intelecto, su limitación añadida estará involucrada en la existencia relativa. No obstante, en realidad no hay ser individual sino en la medida en que el intelecto, como factor condicionante, crea su apariencia. Porque cuando tratamos de determinar el objeto de los textos upanisádicos, no nos encontramos con otra conciencia sino la del Ser supremo, cuya naturaleza es eterna libertad. Y esto aparece en innumerables textos como el siguiente: «No existe ningún otro testigo sino Él, ni ningún oyente, ningún pensador, ningún conocedor sino Él» (Br. Up. III, 7, 23), «Tú eres eso» (Ch. Up. VI, 8, 7), «Soy el Absoluto» (Br. Up. I, 4, 10).

¿Y cómo se sabe, *pregunta el oponente,* que el ser esté en contacto con el intelecto durante el tiempo que él permanece en su estado de existencia relativa?

El vedantín responde: Porque eso viene dado en textos védicos como el siguiente: «Aquel ser, hecho de conciencia que ilumina por su inteligencia y habita entre las energías en el corazón, permanece vagando en los dos mundos como si pensara, como si se moviera» (Br. Up. IV, 3, 7). Aquí el término «hecho de conciencia» significa identificado con el intelecto como deducimos de otro texto: «Hecho de conciencia (*buddhi*), hecho de pensamiento (*manas*), hecho de energía vital, de visión, de oído» (Br. Up. IV, 4, 5), donde se nombra a la conciencia junto con el pensamiento. Por eso «hecho de conciencia» significa con las características del intelecto (de *buddhi*). Es como decir: «Devadatta está hecho de sexo» que puede significar que en Devadatta predomina esa pasión. Además el texto «permanece vagando entre los dos mundos» (Br. Up. IV, 3, 7) significa que el ser mientras va al otro mundo, no se separa del intelecto. Y si preguntamos con qué se identifica la respuesta es con el intelecto que es lo cercano. Y las expresiones: «Como si pensara», «como si se moviera», nos conducen a la misma conclusión. Quieren decir que el ser no piensa, no se mueve, pero es como si pensara y se moviera por el intelecto al que está unido. Más aún, la unión del ser con el intelecto, su limitación añadida, se da por la comprensión verdadera (del Absoluto). Por eso hasta que no se tome conciencia de la identidad del Ser con lo Absoluto, no terminará la unión del ser con el intelecto y sus limitaciones añadidas. Las escrituras lo muestran así en: «Yo conozco ese espíritu resplandeciente como el sol, que está tras la oscuridad. Sólo se puede trascender la muerte, conociéndole. No hay otro camino» (Śv. Up. III, 8).

El oponente pone una objeción: En el sueño profundo y en el momento de la disolución (*pralaya*) no se puede admitir que exista conexión entre el ser y el intelecto, porque la *Upanisad* dice: «Cuando la persona

duerme, se une al Ser, entra en sí mismo» (Ch. Up. VI, 8, 1). Y eso sucede en la disolución (final), todas las modificaciones desaparecen. ¿Cómo puede persistir la unión con el intelecto mientras dura la existencia relativa?

El vedantín dice: A esta objeción se responde a continuación:

Sūtra 31. *Teniendo en cuenta la manifestación (la unión del ser y el intelecto en el estado de vigilia) sólo es posible si existe potencialmente (en el estado de sueño profundo y en la disolución) como sucede con la virilidad.*

Vemos que en la vida diaria, la virilidad existe potencialmente en los jóvenes aun cuando no parece que exista hasta el momento de la pubertad. Y no surge de la nada, porque si fuera así aparecería también en los eunucos. De la misma manera, la relación del ser con el intelecto existe sólo en potencia durante el sueño profundo y en el momento de la disolución. Y se manifiesta otra vez en estado de vigilia y de la creación[16]. Esta aplicación es correcta porque no se puede concebir que algo surja de la nada. De otra manera habría que suponer que los efectos se originan sin causa. Y los textos upanisádicos declaran además que la ignorancia surge del sueño profundo donde estaba en potencia. «Habiendo penetrado en el Ser (durante el sueño profundo), no son conscientes de: "Hemos penetrado en el Ser". Y vuelven a ser lo que eran, tigre, león, etc.» (Ch. Up. VI, 9, 3). De aquí se deduce que el contacto con el intelecto persiste mientras dura la individualidad del ser.

Sūtra 32. *Y si no se admite la existencia de la mente, surgiría la posibilidad de una constante percepción o no-percepción o la limitación de los poderes de cualquiera de los dos (el ser o la mente).*

La mente (órgano interno), constituye un factor condicionante para el Ser, como se ha dicho en varias ocasiones al tratar del pensamiento (*manas*) (Br. Up. I, 5, 3), de la razón (*buddhi*) (Ka. Up. II, 3, 10) de la facultad de ser consciente (*vijñāna*) (ver Tai. Up. II, 5, 1), de la memoria (*citta*) (Mu. Up. III, 1, 9 y Pr. Up. IV, 8). Se considera variada (a la

16. Se ven paralelamente el estado de vigilia y la creación del universo, llamada también «día de Brahman». Y lo mismo el estado de sueño profundo y la disolución del universo o «noche de Brahman». Siempre es la realidad en potencia o en acto, lo inmanifestado y lo manifestado.

mente) por sus diferentes modalidades, como la función de pensar, la de llegar a una conclusión racional, etc. Y hay que admitir necesariamente, que la mente existe. Porque si no se admitiera esto, habría una contingencia de constante percepción y no-percepción. Y cuando los instrumentos de la percepción, como el ser, la mente y los objetos percibidos, son continuos, la percepción se da siempre. O incluso si en presencia de todos los factores de percepción juntos, no se produjera un resultado, entonces habría una constante no-percepción. Pero eso no es lo que hay en la experiencia. O también podría admitirse que la energía de cada factor (de la percepción), como el ser o el órgano interno, estuviera limitado por sí mismo. Pero no es posible que la energía del ser, se limite a partir de el mismo, porque el ser no tiene cambios. Tampoco puede la energía de alguno de los órganos de los sentidos ser limitada por ese (mismo) órgano, porque un órgano que tiene intacta su energía en el momento anterior y los sucesivos no podría tenerla obstruida (en el momento del suceso). Tenemos que reconocer, la percepción y la no-percepción. Las escrituras dicen en este sentido: «Estaba distraído, no vi. Estaba distraído, no oí. A través de la mente se ve y se oye» (Br. Up. I, 5, 3). Y el texto upanisádico muestra también cómo el deseo y estados similares son modificaciones de la mente: «El deseo, la determinación, la duda, la fe, el querer tener fe, la constancia, la inconstancia, la firmeza, la vergüenza, la inteligencia y el temor, todo ello no es sino mente» (*ibid.*). Por lo que la explicación dada en el *sūtra* es correcta.

EL SER COMO SUJETO DE LA ACCIÓN

Sūtra 33. *(El ser es) quien actúa porque únicamente así tienen sentido las escrituras.*

A continuación del tema que trata de que el ser tiene las características del intelecto se presenta otro atributo del ser: «El ser individual es además activo» ¿Por qué? «Porque de esa forma las escrituras tienen un propósito». Los preceptos de textos como: «Se deben hacer ofrendas», «se deben hacer purificaciones», «Se deben realizar dádivas», etc., tienen sentido así, y de otro modo no lo tendrían. Porque prescriben actos especiales que tienen que realizar agentes, lo cual no sería posible si el ser no lo fuera. Y a partir de ahí, también tiene sentido el siguiente texto: «Y él es el que ve, oye, percibe, piensa, razona, actúa. El espíritu que es esencialmente consciente (Pr. Up. IV, 9).

Sūtra 34. *(El ser es quien actúa) porque hay enseñanzas sobre sus aventuras.*

Por esta razón la característica de actor debe atribuirse al ser, ya que en el contexto que trata de él la *Upanisad* refiere su recorrido en los estados intermedios (de sueño): «Él, siendo inmortal, va donde quiere» (Br. Up. IV, 3, 12) y también en: «Se mueve a su gusto en su propio cuerpo» (Br. Up. II, 1, 18).

Sūtra 35. *El ser es activo, por haber adquirido (los órganos).*

Además es agente el ser por la razón de que en el contexto sobre el ser se dice que él ha tomado sus instrumentos: «Adquiere a la vez la capacidad de percepción de los órganos sensoriales por su propia inteligencia» (Br. Up. II, 1, 17) e incluso: «Tomando los órganos de los sentidos» (Br. Up. II, 1, 18).

Sūtra 36. *Y también (el ser es activo) porque (las escrituras) lo mencionan respecto a la acción. Si no fuera así habría una indicación contraria.*

El que el ser sea activo se deduce de lo que señalan las escrituras como deberes religiosos (védicos) y deberes ordinarios: «La inteligencia (*vijñāna*) realiza las ceremonias religiosas y todas las acciones» (Tai. Up. II, 5, 1).

Aquí interviene el oponente con una objeción: La palabra inteligencia (*vijñāna*) es sinónimo de intelecto. ¿Cómo puede indicar entonces que el ser sea activo?

Porque, *responde el vedantín,* sólo se refiere al ser y no al intelecto. Si no se refiriera al ser, el modo de designarle sería el contrario. Se expresaría así: «Actúa a través del intelecto». Vemos que en otro pasaje referido al intelecto, la palabra intelecto (*buddhi*) se emplea en el caso instrumental: «Adquiere a la vez la capacidad de percepción de los órganos sensoriales por su propia inteligencia (*vijñānena*) (Br. Up. II, 1, 17). Pero en el pasaje al que nos referimos (Tai. Up. II, 5, 1), la palabra inteligencia se presenta en el caso propio del agente (nominativo) y por tanto indica el ser, distinto del intelecto como se ha señalado. Por eso la objeción no es válida.

Surge otra objeción de un oponente: Si el ser, en cuando diferente del intelecto, fuera el actor, al ser independiente haría lo placentero y útil

para él y no lo opuesto. Sin embargo, observamos que hace lo opuesto también. Una actividad tan irregular no es posible que sea hecha por un ser independiente.

A esta objeción responde el *sūtra* siguiente, *dice el vedantín.*

Sūtra 37. *No hay regla (en cuanto a la actividad del ser), como en el caso de la percepción.*

Igual que el Ser, que aun siendo libre respecto a la percepción, percibe sin restricciones tanto lo agradable como lo desagradable, también se presentan (aquí) ambos sin ninguna regla general.

El oponente plantea una objeción: En el acto de percibir, el ser tampoco está libre porque depende de los medios de percepción.

El vedantín niega eso diciendo: Los medios de percepción sirven únicamente para poner los objetos (que se van a percibir). Pero en el acto de percibir el ser es independiente porque está dotado de conciencia. Además tampoco es completamente libre en la acción, pues depende del espacio, del tiempo y de la causalidad. Un acto, no cesa de actuar porque necesite instrumentos de apoyo. Un cocinero sigue siendo agente en el acto de guisar aunque necesite combustible, agua, etc. La presencia de varios factores que cooperan no se opone a la actividad del ser que sin restricciones emprende actividades agradables, desagradables o indiferentes.

Sūtra 38. *(El ser es activo) porque (si no lo fuera, el intelecto) tendría una fuerza de revocación (que es inadmisible).*

Por esto el ser que es diferente del intelecto, tiene que ser el agente. Si por el contrario el intelecto, al que se nombra como conciencia o inteligencia (*vijñāna*) fuera el agente, tendría lugar una fuerza de revocación, es decir, la fuerza instrumental propia del intelecto no se tendría en cuenta. Y sería reemplazada por la fuera de un actor. Pero si el intelecto tuviera el poder de un agente, habría que admitir que el intelecto constituye por sí mismo el sujeto, el yo. Porque en toda intención de actividad vemos que la acción va precedida por la conciencia del yo, como «yo voy», «yo vengo», «yo como», «yo bebo», etc. Y para ese intelecto que tiene el poder de actuar y la habilidad de hacer cualquier cosa, tenemos que imaginar algunos instrumentos para que pueda realizar todas esas cosas. Pues vemos que los agentes, aunque sean capaces de actuar, actúan a través del uso de instrumentos. Por esta razón, toda la disputa se está presentando en torno a un nombre. Pero no hay diferencia respecto a la cosa en sí misma, pues en cualquiera de los casos se acepta que el actor es distinto de los instrumentos.

Sūtra 39. *Y el ser es quien actúa, porque si no, no sería posible la meditación profunda.*

La meditación profunda (*samādhi*) que enseñan los textos upanisádicos tiene como objetivo la toma de conciencia del Ser que sólo por las *Upanisad* se conoce. Y se encuentra en textos como: «Se debe tomar conciencia del Ser, oír hablar de Él, reflexionar sobre Él, contemplarle» (Br. Up. II, 4, 5), «Es lo que debemos buscar, lo que debemos conocer» (Ch. Up. VIII, 7, 1), «Medita en el Ser como *aum* (*om*)» (Mu. Up. II, 2, 6). No podría darse esta meditación si el ser no fuera agente (de ella).

EL SER ACTÚA CUANDO ESTA VINCULADO A LAS LIMITACIONES AÑADIDAS

Sūtra 40. *Y (sin embargo) tiene dos condiciones como el carpintero.*

Se ha demostrado ya (en el *sūtra* 33) que el ser es quien actúa por el sentido de las escrituras. Ahora tenemos que averiguar si esta intervención depende de su naturaleza esencial o se debe a las limitaciones añadidas.

La conclusión del oponente ante esta duda, podría ser que por la misma razón del sentido de las escrituras, la capacidad de agente es su naturaleza. Porque no hay motivo para modificar esta conclusión.

La respuesta del vedantín a esta posible objeción es: No puede sostenerse que por naturaleza el ser sea activo, porque eso sería negar la liberación final. Ya que si ser agente es propio de la naturaleza del ser, nunca podría liberarse de ello. Sería como si el fuego se deshiciera del calor. Mientras el ser humano no se ha liberado de la actividad, no puede alcanzar su más elevada meta, pues la actividad es básicamente dolorosa.

El oponente interviene así: La más alta meta del ser humano se puede alcanzar mientras la fuerza de la actividad continúa. Se alcanzará actuando en consecuencia con esta (meta). Evitando las causas (el mérito o la culpa) se evitarán los efectos. Es como el fuego, aunque tenga la capacidad de quemar, si no se le pone combustible, no quema.

No, *dice el vedantín,* porque las causas (de la actividad) están conectadas con el agente, las acciones cuya fuerza (potencial) atraen. Y al estar conectadas de esta manera es imposible eludirlas completamente.

La liberación, *dice el oponente,* se obtendría siguiendo las prácticas de los preceptos védicos.

No es así, *dice el vedantín,* porque lo que se adquiere por la práctica (de una disciplina) es impermanente. Además las escrituras declaran que la liberación se establece sobre la base del ser eternamente puro, iluminado y libre. Y esto no sería posible, si la actividad formara parte de la naturaleza del ser. Por lo tanto la actividad del ser se debe a las limitaciones añadidas y no es innata. Por esto dicen los textos upanisádicos: «Es como si pensara, como si se moviera» (Br. Up. IV, 3, 7) y «Las personas con discernimiento llaman al Ser unido al cuerpo, los sentidos y la mente, el experimentador» (Ka. Up. I, 3, 4). Con esto muestran que el ser, cuando está vinculado a las limitaciones añadidas, pasa a la condición especial de experimentador. Para las personas con discernimiento no hay un ser individual que se distinga del Ser supremo, al que se pueda considerar actor o experimentador. Porque la *Upanisad* declara: «No hay más testigo que Él (el Ser)» (Br. Up. III, 7, 23).

Surge aquí la siguiente objeción del oponente: Si no hubiera un ser consciente diferente del Ser supremo, un sujeto activo, distinto del conjunto del cuerpo, los sentidos y la mente, el mismo Ser supremo sería la entidad que transmigra, él sería el actor y experimentador.

No, *dice el vedantín,* porque la condición de actor y experimentador, se produce por la ignorancia. Por eso las escrituras muestran que el ser individual es quien actúa y experimenta mientras dura el estado de ignorancia: «Porque donde parece haber dualidad... se ve algo» (Br. Up. II, 4, 14 y IV, 5, 15). Las escrituras niegan que el actuar y experimentar se den en el estado de iluminación: «Pero, cuando... todo se ha convertido en el Ser, ¿qué habría que conocer y con qué?» (*ibid.*). Vemos que la *Upanisad* enseña que como un halcón que vuela por el aire, el ser se cansa en el estado de vigilia y de sueño (con ensueños) al estar unido a las limitaciones añadidas. Y vemos en la *Upanisad* que sólo hay descanso en el sueño profundo, cuando el ser individual es abrazado por la conciencia (absoluta) del Ser. Leemos al principio: «Ésa es su verdadera forma, aquella en la que se han cumplido todos los deseos que no eran sino anhelos del Ser. En ella no hay deseos ni sufrimientos» (Br. Up. IV, 3, 21). Y la conclusión es: «Ésta es la meta más elevada, su mayor gloria, la más elevada existencia, la plenitud suprema» (Br. Up. IV, 3, 32). Esto es lo que afirma el maestro (Vyāsa) en el *sūtra*: «Y tiene dos condiciones como el carpintero».

No se debe pensar que la actividad es natural al ser, como lo es el calor al fuego. Por el contrario, en la vida diaria, vemos que un carpintero se siente desgraciado cuando trabaja como sujeto activo con instrumentos como el martillo y el mismo hombre se siente feliz cuando regresa a su casa dejando los instrumentos, porque entonces está tranquilo y libre de preocupaciones y quehaceres. Y lo mismo le sucede con el ser, al estar asociado a la dualidad por la ignorancia básica se convierte en un sujeto

activo y es desgraciado en los sueños y en la vigilia. Pero cuando, libre de fatigas, entra el ser individual en su propio Ser, el Absoluto, en el estado de sueño profundo y se libera del conjunto de cuerpo, sentidos y mente, ya no es quien actúa y está feliz. Y en el estado de liberación final, al desaparecer la oscuridad de la ignorancia ante la luz de la verdad, se identifica con el Ser absoluto y es felicidad[17]. El ejemplo del carpintero se debe aplicar aquí, en la medida en que es un actor sólo cuando necesita determinadas herramientas como el martillo, para trabajar, pero no es actor por su simple presencia física. De igual modo, el Ser es un sujeto que actúa, únicamente cuando requiere instrumentos como la mente para hacer toda clase de trabajos. Pero considerado en sí mismo, no lo es. Por otro lado, el ser individual no está compuesto de partes que correspondan con las manos y otros miembros del carpintero, por lo que puede tomar o dejar sus instrumentos como la mente, lo mismo que el carpintero toma o deja sus herramientas.

Son erróneas las razones expuestas por las que el ser se considera activo teniendo en cuenta el sentido de las escrituras. Cuando las escrituras señalan preceptos, presuponen una actividad convencional y enseñan sobre algunas formas particulares de deberes. Eso sin embargo no prueba la actividad del ser. Hemos demostrado ya que el ser no es activo intrínsecamente, porque las escrituras nos enseñan la identidad del ser individual y el Absoluto. Ésta es nuestra posición. Y a partir de ella, concluimos que ningún texto perceptivo tiene suficiente alcance (en este tema), porque se limita a aceptar la convencional actividad creada por la ignorancia. Y textos como los siguientes: «El espíritu, cuya naturaleza es conciencia, es un actor» (Pr. Up. IV, 9), que no son sino reiteraciones de hechos ya establecidos, deben considerarse con referencia a la actividad que se crea por la ignorancia. Con estos razonamientos se refutan también los argumentos basados en el vagar (del ser encarnado) (III, 3, 34) y el adquirir (los sentidos y la mente) (III, 3, 35), porque son también meras reiteraciones de hechos establecidos ya.

El oponente interviene: En el texto que nos ocupa, se muestra que el ser del hombre, mientras sus instrumentos están dormidos, «se mueve como quiere en su propio cuerpo» (Br. Up. II, 1, 18) indica claramente que el Ser absoluto es activo. Y en el tema de la toma de conciencia (*vijñāna*), de la inteligencia de los órganos (*vijñanena*)[18] (Br. Up. II, 1,

17. El ser individual puede ser feliz cuando aún no se ha identificado con el Absoluto. Pero llega a ser la felicidad misma al ser uno con la Conciencia absoluta que es pura felicidad o plenitud (*ānanda*).

18. La «conciencia de algo», conciencia intencional dirigida al objeto de percepción, la adquiere el ser de los instrumentos mentales; Él es conciencia en sí misma.

17), que las palabras aparezcan en el caso objetivo y en el instrumental insinúa que el Ser absoluto es activo.

A esto respondemos, *dice el vedantín,* que, incluso en el estado de sueño, todos los instrumentos del ser descansan, pues las escrituras afirman que también entonces está unido al intelecto (*buddhi*) (Br. Up. IV, 3, 7 Mādhyandina). Y también leemos en los textos de la tradición: «Cuando los sentidos descansan, la mente, que no descansa, experimenta objetos. A esto se llama estado de sueño con ensueños». Además las *Upanisad* declaran que el deseo y demás son modificaciones de la mente (Br. Up. I, 5, 3) y se observan en el sueño. Por lo tanto, el ser vaga en sueños asociado a la mente. El vagar es únicamente producto de las impresiones del pasado (*vāsanās*), no es algo real. Por eso las *Upanisad* describen las actividades de los sueños (como algo aparente) mediante el término «parece»: «A veces parece que disfruta y ríe en compañía de alguna mujer. Otras veces parece que ve cosas terribles» (Br. Up. IV, 3, 13). Las personas suelen describir sus sueños de la misma manera: «Parece como si subiera a la cumbre de una montaña», «Parecía que veía un bosque». Del mismo modo en la afirmación sobre «adquirir los órganos», aunque se usan palabras en caso objetivo e instrumental, sin embargo la actividad del ser se debe entender como resultado de la unión con los instrumentos, porque ya hemos demostrado que el Ser Absoluto no puede ser activo. En el lenguaje habitual encontramos parecidas variaciones de expresión. Por ejemplo las frases: «Los guerreros luchan» y «El rey lucha a través de sus guerreros», realmente tienen el mismo sentido. Además la afirmación sobre «adquirir los órganos», únicamente quiere expresar que la actividad ha cesado en los instrumentos y no se refiere a la actividad independiente de cada uno, porque cuando alguien va a dormir los órganos sin ningún esfuerzo consciente dejan de actuar.

En el texto aludido anteriormente, «La conciencia (*vijñāna*) realiza el sacrificio» (Tai. Up. II, 5, 1), se establece simplemente la actividad del intelecto. Y como la palabra *vijñāna* se usa a menudo en ese sentido, se menciona inmediatamente antes de la mente y se lee en el texto «La fe es su cabeza» (Tai. Up. II, 4), las partes del ser unido al intelecto como la fe etc., se sabe que son atributos del intelecto. Hay otra razón más en el texto complementario: «Todos los dioses veneran la conciencia inteligente (*vijñāna*) como lo primario, como el Absoluto» (Tai. Up. II, 5, 1). Porque se sabe que el intelecto, *buddhi*, es el que primero se creó[19] (Br. Up. V, 4, 1). Otro pasaje de las escrituras confirma esto indicando que una ceremonia se hace con el lenguaje y con el intelecto: «Esa ceremonia consiste en una sucesión de lenguaje y mente, uno tras otro»[20].

19. La primera manifestación, a la que se podría llamar la inteligencia de la Vida, el origen de todo lo creado.

No se puede argumentar que ver los instrumentos como actores llevaría a un cambio de energía en el intelecto, porque todas las cosas deben actuar en sus propias funciones. En cuanto a los órganos de percepción (*upalabdhi*) hay que considerarlos como instrumentos, mientras que la percepción misma pertenece el ser. Y tampoco puede atribuirse al ser la autoría de la acción porque su naturaleza es permanente conciencia. El ser que es el testigo (el ser consciente) no puede tener actividad a través de la conciencia del yo, porque ésta es un objeto de percepción del ser consciente. Si se acepta esto, no habrá necesidad de imaginar otro instrumento. El mismo intelecto (*buddhi*) es el instrumento[21].

En cuanto a la objeción de que no sería posible la meditación profunda (*samādhi*) (II, 3, 39) ya ha sido refutada al rechazar la afirmación de que el ser debe ser quien actúa para que las escrituras tengan un sentido (II, 3, 33). Porque se experimenta la meditación, aceptando la actividad convencional. De todo esto concluimos que la actividad del ser es creación de las limitaciones añadidas.

LA ACTIVIDAD DEL SER DEPENDE DEL ABSOLUTO

Sūtra 41. *Pero la actividad (del ser) depende del Supremo, porque eso es lo que enseña la tradición.*

La actividad propia del ser individual en el estado de ignorancia se fundamenta en las limitaciones añadidas, como se ha dicho. Ahora bien esa actividad se da independientemente de Dios o depende de Él.

El oponente sostiene que el ser en tanto que actor no depende de Dios porque no tendría objeto aceptar tal dependencia. Porque el ser impulsado por los deseos y rechazos y provisto con todos los accesorios de la acción, puede tener experiencias por sí mismo. ¿Qué tendría que hace Dios en esto? Y la observación habitual no nos muestra que además de los bueyes que se necesitan para el acto de arar u otros similares, se

20. Pronunciar el verso (*mantra*) se haría por el lenguaje, mientras que el sujeto sería el intelecto.

21. Pasaría de ser instrumento para actuar a ser el actor mismo sólo por identificación con la limitación añadida (mente o intelecto). Pero la conciencia del Ser ve la mente pensante y el intelecto o razón como un objeto de conciencia, mero instrumento que se cree que actúa.

necesite a Dios. Y (si toda actividad dependiera de Dios) sería cruel Dios por imponer a sus criaturas una actividad que es esencialmente dolorosa, y a la vez sería injusto, por dirigir una actividad con resultados desiguales.

Surge una objeción a esto: ¿No se ha dicho que a Dios no se le puede imputar injusticia o crueldad porque en Él hay que tomar en cuenta otros factores (II, 1, 34)?

Es cierto, *dice el oponente,* se ha demostrado eso. Pero sólo es posible con la condición de depender de Dios. Esa dependencia sólo se da si existe mérito o culpa. Y estos existen si el ser es activo. Ahora bien, si tal actividad depende de Dios, ¿de qué dependería esa dependencia divina? Si dedujéramos que Dios dirige los seres independientemente de los resultados de las acciones, esto llevaría a pensar que los seres tienen que padecer consecuencias que no se deben a sus acciones. Por tanto, la actividad del ser es independiente y espontánea.

El vedantín interviene así: Ese punto de vista queda anulado en el *sūtra* por la palabra «pero». Durante el estado de ignorancia el ser está cegado por la oscuridad de la ignorancia y no puede entender por sí mismo la diferencia que hay entre el conjunto de cuerpo y mente, derivado del estado de existencia relativa (*samsāra*) en el que es actor y experimentador, y el elevado estado del Ser supremo que dirige todas las actividades y reside en todos los seres. Él es el testigo y el que infunde en todo inteligencia, es el Supremo. La liberación final se produce, por tanto, a causa de la comprensión de la verdad, inducida por Él, por su gracia. ¿Por qué es así eso? Porque eso es lo que enseñan las escrituras. Aunque el ser tiene defectos como el apego y está provisto de todos los accesorios necesarios para la acción, y a pesar de que en la experiencia habitual las ocupaciones como el arar, no se reconocen como causadas por Dios, no obstante se asegura en los textos védicos que Dios es la causa directa de todas las actividades. Al efecto tenemos el siguiente texto: «Es Él quien induce a hacer las buenas obras, a quien se eleva por encima de estos mundos, y es Él quien induce a las malas obras, a quien desea descender hacia abajo» (Kau. Up. III, 8). Y en otro lugar: «Aquel que habita en el sonido y dirige al ser desde dentro» (S. Br. XIV, 6, 7, 30 y Br. Up. III. 7, 3-23).

El oponente interviene: Si Dios es la causa activa y dirige de esta manera, es injusto y cruel, pues el ser tiene que padecer resultados no merecidos.

La respuesta del vedantín viene dada en la siguiente refutación del *sūtra*:

Sūtra 42. *Pero (al inducir Dios los actos del ser del hombre)*

depende de las obras realizadas (por él), de otro modo no tendrían sentido las prohibiciones o preceptos (de las escrituras).

La palabra «pero» refuta las objeciones iniciadas. Dios hace actuar al ser, considerando las obras realizadas por él, sean meritorias o culpables. Por eso no hay lugar para las objeciones que han aparecido. Al tener en cuenta lo desigual de las acciones de los seres, Dios actúa como causa instrumental y les asigna los resultados correspondientes de acuerdo con los méritos o culpas adquiridos por cada uno de los seres individuales. Esto es lo que sucede con la lluvia. Vemos que la lluvia es la causa instrumental para que crezcan más o menos las plantas del maíz y del arroz. Pero cada una crece según su propia semilla, y cuando la lluvia está ausente no producen flores, frutos u hojas ni tampoco cuando sus específicas semillas no están. Esto explica por qué Dios ordena lo bueno y lo malo para los seres individuales, según los esfuerzos realizados por esos mismos seres.

El oponente interviene así: Si la actividad del ser depende de Dios, entonces no se tendrá en cuenta el esfuerzo del ser individual.

No es así, responde el vedantín, porque aunque la actividad del ser no es independiente de Dios, no obstante es el ser mismo quien actúa. Dios le dirige, pero él actúa. Y al moverle a actuar tiene en cuenta sus anteriores esfuerzos. Le dirige de acuerdo con lo que ya hizo en anteriores existencias. Y como la existencia (en la rueda de nacimientos del *samsāra*) no tuvo principio, no se puede pensar lógicamente.

¿Y cómo, *pregunta el oponente,* sabemos que Dios tiene en cuenta los esfuerzos hechos (en existencias anteriores)?

El vedantín dice: La respuesta está contenida en el *sūtra* «De otro modo no tendrían sentido las prohibiciones y preceptos (de las escrituras)». Porque únicamente así preceptos y prohibiciones como «Quien desee el mundo celestial tiene que hacer ceremonias religiosas» o «No se debe matar a un *brahman*», tienen justificación. En el caso contrario no tendrían sentido y Dios mismo tendría que colocarse en el lugar de los preceptos y prohibiciones, puesto que el ser individual sería absolutamente dependiente de Dios (y no de las escrituras). Él se impondría el mal a todos los que actúan de acuerdo con las escrituras y con el bien a los que actúan en contra. Y la autoridad de los *Vedas* sobraría. Además si Dios fuera completamente autócrata, los esfuerzos normales de las personas sencillas no tendrían utilidad, e incluso las circunstancias de espacio, tiempo y causalidad carece-

rían de sentido. También se presentaría la dificultad señalada anteriormente[22].

RELACIÓN ENTRE EL SER Y EL ABSOLUTO

Sūtra 43. *El ser es parte (de Dios) porque se ha mencionado la diferencia (entre los dos) y por otro lado también se ha declarado la identidad (al hablar del Absoluto) como pescadores y otros.*

Se ha demostrado antes que entre el ser del hombre y Dios existe una relación como la que hay entre el que recibe y el que da. En la vida cotidiana observamos que esta relación se da entre dos entidades asociadas como un sirviente y su amo, o el fuego y las chispas. Y como el ser y Dios están en la relación del beneficiario y el benefactor, surge la duda de si su conexión es análoga a la del amo y el sirviente o a la del fuego y las chispas.

El oponente sostiene que la conclusión debe ser o bien que esta relación es irregular o que la conexión es como la del amo y el sirviente, porque es bien sabido que se trata de la relación entre gobernador y gobernado.

A esto el vedantín dice: El *sūtra* responde que debe considerarse al ser del hombre como una parte de Dios, lo mismo que una chispa es una parte del fuego. Pero cuando decimos «parte» queremos decir «como si fuera una parte». Porque un ser no es compuesto no puede tener partes, en sentido literal.

¿Por qué no vemos al Absoluto que no está compuesto de partes como idéntico al ser?, *dice el oponente.*

Y el vedantín responde: Por las declaraciones de «diferencia (entre los dos)». Esas declaraciones están contenidas en textos como: «Ese Ser es el que debemos buscar, es el que debemos tratar de comprender» (Ch. Up. VIII, 7, 1), «Aquel que toma conciencia de Él, se hace un sabio» (Br. Up. IV, 4, 22), «El que habita en el ser, y le dirige desde dentro» (S. B. XIV, 6, 7) no estarían justificadas (si no hubiera diferencias entre el ser individual y el Absoluto).

Pero *dice el oponente,* esas declaraciones de diferencia serían más adecuadas si entendiéramos la relación como la de un amo y su sirviente.

Por eso añade el *sūtra, interviene el vedantín,* que «por otro lado también se ha declarado la identidad». La afirmación de que el ser es una

22. La conclusión, ya rebatida, de que los seres humanos tendrían que sufrir consecuencias que no eran resultado de sus acciones anteriores.

parte de Dios no la conocemos sólo por las indicaciones de diferencia (entre los dos), también hay otros lugares donde se menciona la no-diferencia. Por eso los seguidores de cierta sección del *Atharva Veda*, leen en su himno al Absoluto que: «Los pescadores, los esclavos, los jugadores son el Absoluto». A criaturas de bajo nivel como los esclavos cuyos cuerpos dependen de sus amos y a los jugadores se les considera el Absoluto. Con esos ejemplos de seres inferiores el texto enseña que los seres individuales, que han entrado en los agregados de cuerpo y mente creados por el nombre y la forma, son el Absoluto. El mismo punto de vista se afirma en otros lugares: «Tú eres mujer, tú eres hombre, eres el joven y la doncella. Tú eres aquel anciano que se sostiene con un báculo. Has nacido con un rostro que mira en todas direcciones» (Śv. Up. IV, 3) y «Es inmortal el que es consciente de la conciencia una, que ha creado todos los nombres y las formas y actúa a través de ellas» (Tai. III, 12, 16). Esta misma verdad se confirma en textos como: «No hay más testigo que Él» (Br. Up. III, 7, 23). Y la conciencia es común al Ser superior y a los seres individuales, igual que el calor es el mismo en el fuego y en las chispas.

Desde estas dos posiciones, la de la diferencia y la de la no-diferencia, que se conocen por los textos se llega a la idea inclusiva de que el ser individual es una parte de Dios. Pero, ¿por qué se comprendería que somos una parte? El *sūtra* siguiente da otra razón.

Sūtra 44. *Y por las palabras del mantra se sabe que el ser es parte de Dios.*

El texto del *mantra* también revela este mismo punto: «Todo esto no es más que su gloria. El espíritu es más grande que toda la creación. Todos los seres son sólo una de sus partes. Las otras tres son los inmortales en el cielo» (Ch. Up. III, 12, 6). Aquí la palabra *bhūtas* («seres»), se refiere a las cosas que se mueven o están inmóviles, entre las cuales los seres vivientes ocupan el primer lugar según el uso que se da a la palabra en el siguiente pasaje: «(Se llega al mundo de Brahmā) al no hacer sufrir a ningún ser (*bhūta*) excepto a los que sancionan las escrituras (los *thirthas*)» (Ch. Up. VIII, 15, 1). Las palabras *amśa*, «parte» y *pāda*, «pie» o «parte», son sinónimos de *bhāga*, «una porción». Por eso se sabe que el ser individual es una parte de Dios. ¿Hay una razón más para saberlo? En el *sūtra* siguiente:

Sūtra 45. *Y también se afirma en la tradición.*

En el *Bhagavad-Gitā*, también se dice que el ser es parte de Dios: «En realidad una parte de mí mismo se convierte en el ser individual eterno, en la región de los seres vivientes» (XV, 7). Por esto sabemos que es una parte. Y por el argumento que dice que en la experiencia común se observa que la relación entre gobernador y gobernado va bien en el caso de amo y sirviente. Pero aunque esto sea así en la vida diaria, estamos seguros por las escrituras que la relación aquí es la del todo con la parte, aunque también se dé la del gobernador y lo gobernado. Y no hay contradicción al aceptar que Dios tiene superiores limitaciones añadidas, al dirigir a los seres que tienen limitaciones añadidas inferiores.

Aquí el oponente pone esta objeción: Si admitimos que los seres son parte de Dios, que es el todo, entonces Dios participará del sufrimiento que causa al ser humano el estado de existencia en el *samsāra*. Porque lo mismo vemos que Devadatta sufre con el dolor que afecta su mano o su pie o algún otro miembro. Y de aquí deduciríamos que aquellos que alcanzan la divinidad tendrían un mayor sufrimiento[23]. Por lo que sería preferible la anterior condición de existencia empírica. Y no tendría sentido llegar a la iluminación.

A esto responde el siguiente *sūtra, dice el vedantín.*

Sūtra 46. *El Ser supremo no está (afectado por el placer y el dolor del ser individual), como la luz no (queda afectada por las cosas que toca).*

Declaramos firmemente, *dice el vedantín,* que el Ser supremo no siente el sufrimiento de la existencia como lo siente el ser individual. Bajo la influencia de la ignorancia, el ser se identifica con el cuerpo y demás (limitaciones) y siente el dolor del cuerpo. Y cree que el sufrimiento producido por la ignorancia es suyo. Pero el Ser supremo ni se identifica con el cuerpo ni imagina que sufre él mismo. El sufrimiento del ser individual surge del error de no discernir entre lo real que no sufre y las limitaciones corporales y mentales que son nombres y formas creadas por la ignorancia. Si una persona, por ejemplo, siente dolor por una quemadura, o una cortadura que afectan a su cuerpo por haberse identificado con él, también siente el dolor que afecta a otros, hijos, amigos y demás, por haberse identificado erróneamente, a causa de su amor por ellos. Por su identificación imagina «Yo soy mi hijo, yo soy mi amigo». Por lo que sabemos con certeza que el sentimiento de dolor está causado por el error de la falsa identificación. Y eso se

23. Tendrían no sólo el sufrimiento de una parte sino el del todo que corresponde a Dios como totalidad.

comprende con la observación de la posición opuesta. Veamos el caso de muchas personas que tengan hijos, amigos, y estén sentados juntos. Algunos imaginan y sienten que están unidos a sus hijos o amigos. Aparece el dolor en la mente de la persona que cree estar unida al hijo o al amigo, pero en la mente de los demás no. Por ejemplo en la mente de los renunciantes que se han liberado de esa creencia.

Con esto vemos que la comprensión perfecta es útil incluso en las circunstancias de la vida diaria. ¿Cuánto más llena de sentido estará para quien sólo ve el Ser cuya naturaleza es pura conciencia sin objetos? Por lo que deducimos que no hay duda de la necesidad de la iluminación completa. Para poner un ejemplo, el *sūtra* dice: «Como la luz...». Cuando la luz del sol o de la luna se extiende por todo el espacio, parece recta o curva, cuando los factores condicionantes, como un dedo, son rectos o curvos. Pero realmente no cambia. Y el espacio parece que se mueve cuando las vasijas cambian de lugar. Pero no se mueve en realidad. O el sol al reflejarse en un recipiente de agua no tiembla aunque tiemble su imagen al agitarse el agua. De la misma manera a Dios no le afecta el dolor aunque sienta dolor esa parte de Él que se llama ser individual, a causa de la ignorancia. De acuerdo con esto los textos upanisádicos enseñan: «Tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 8, 7) estableciendo la identidad del ser con el Absoluto mismo mediante la eliminación del estado de individualidad causado por la ignorancia. Y según eso no puede aceptarse que el Ser supremo quede afectado por el sufrimiento del ser individual.

Sūtra 47. *Ellos afirman eso en la tradición y (las Upanisad también lo declaran).*

Vyāsa y otros afirman (en sus textos de la tradición, *Smrtis*) que el Ser supremo no sufre con el dolor del ser individual: «Entre los dos, Aquel que es el Ser supremo, es eterno y sin atributos y como la flor de loto a la que el agua no moja, permanece inafectado por los frutos de la acción. El otro ser, sin embargo, está en la base de toda acción y sujeto al apego y a la liberación, es el que se une una y otra vez al conjunto de siete partes[24]. El término «y» (en el *sūtra*) indica que las *Upanisad* también muestran eso mismo. Por ejemplo: «Uno de ellos come su fruto de variados sabores, el otro observa sin comer» (Śv. Up. IV, 6 y Mu. Up. III, 1, 1) y «Así como al sol, que ilumina el mundo entero, no le afectan las imperfecciones de los ojos para ver, del mismo modo, el Ser, único entre todos los seres, no es afectado por el sufrimiento del mundo» (Ka. Up. II, 2, 11).

24. Siete órganos de percepción, y de acción que son las cinco energías vitales o cinco sentidos junto con el pensamiento (*mānas*) y la razón (*buddhi*).

Un oponente presenta aquí una objeción: Si solamente existe un Ser interior a todos los seres, ¿qué función tienen las prescripciones y prohibiciones védicas y sociales?

Pero ¿no se debe rechazar esta objeción, *dice un interlocutor,* por haberse demostrado ya que el ser es parte de Dios? Porque esos preceptos y prohibiciones pueden sin interferencia aplicarse al ser que es diferente a Dios. Ya que hay otros pasajes escriturales que enseñan que el ser no es diferente a Dios y por tanto es parte de Él.

La respuesta del oponente es: Eso no puede ser así, porque el texto védico que habla de la no-diferencia, establece por otro lado que el ser no es una parte. Por ejemplo en: «Después de crearle, entró Él en él» (Tai. Up. II, 6, 1), «No hay más testigo que Él» (Br. Up. III, 7, 23), «Va de muerte en muerte quien ve diferencias en Él» (Br. Up. IV, 4, 19), «Tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 8-16), «Yo soy lo Absoluto» (Br. Up. I, 4, 10) y otros textos con el mismo sentido.

¿No se ha dicho, *dice el vedantín*, que para ir más allá de la diferencia y la no-diferencia (en los textos) habría que concluir que el ser es una parte?

Eso podría ser así, *dice el oponente,* si tanto la diferencia como la no-diferencia se hubieran establecido como hechos. Pero de lo que hablamos aquí es de la no-diferencia que enseñan los textos porque es por la toma de conciencia de esa identidad por lo que el ser humano alcanza su más alta meta. La diferencia entendida empíricamente se da en referencias ocasionales sólo para constatar hechos de la naturaleza (empíricos). Además ya hemos aceptado que el Absoluto al no ser un compuesto no puede, tener partes. Por eso se deduce que el Ser supremo que está en el interior de todos los seres aparece como ser individual. A partir de esta posición, queda por demostrar la validez de los preceptos y prohibiciones.

Eso ya lo hemos explicado, *dice el vedantín.*

Sūtra 48. *Los preceptos y prohibiciones son válidos por la conexión (del ser) con el cuerpo, como en el caso de la luz.*

Son ejemplos de preceptos y prohibiciones pasajes como: «Se debe acercar el (esposo) a su esposa en el momento adecuado» y «Nadie debe acercarse a la esposa del maestro». También pasajes como: «Se ofrecerá un animal a Agni y Soma» y «No se dañará ningún ser». Son ejemplos de la vida cotidiana en el mismo sentido los siguientes: «Se debe servir a los amigos» como un precepto y «Se eludirán los enemigos», como una prohibición. A pesar de que el Ser es uno, esta clase de preceptos y prohibiciones son posibles teniendo en cuenta su conexión física, es decir, el contacto con los diferentes cuerpos.

¿Qué clase de contacto es éste? Consiste en la idea errónea que se expresa así: «Estas limitaciones añadidas como el cuerpo soy yo mismo». Y esta idea vemos que prevalece en todos los seres vivos y toma la forma de: «yo voy», «yo vengo», «yo soy ciego», «yo no soy ciego», «estoy atado», «no estoy atado», «estoy confuso», «no estoy confuso». Esa idea errónea no se puede eliminar por nada que no sea la perfecta comprensión. Y antes de que esto suceda se encuentra en todos los seres vivos. De ahí que aunque deba admitirse que el Ser es uno, las prescripciones y prohibiciones pueden considerarse útiles a causa de las distinciones que se crean a través de las limitaciones añadidas como el cuerpo, productos de la ignorancia.

Se deduce de aquí, *dice el oponente,* que para aquel que ha llegado a la perfecta comprensión, los preceptos y las prohibiciones son inútiles.

La respuesta del vedantín es: Aquel está más allá de las directrices que dan las escrituras; puesto que ya ha alcanzado lo que se pretendía con ellas. Esas directrices tratan de las cosas que hay que evitar o aceptar. Pero ¿cómo puede obedecer esas indicaciones aquel que no ve nada diferente del Ser? El Ser sólo puede actuar desde sí mismo.

El oponente interviene: Podríamos decir que las escrituras se dirigen precisamente a los que saben que el Ser es diferente del cuerpo (por las escrituras).

Respondemos, *dice el vedantín,* que esa (actitud de obediencia) se da cuando aún se tiene la creencia de que el conjunto de limitaciones como el cuerpo es uno mismo. Es verdad que una persona está dirigida (por las escrituras) únicamente cuando tiene una idea verdadera de que el Ser es diferente del cuerpo. Sin embargo, esa persona se siente obligada por las escrituras a través de la idea errónea que aparece sólo cuando no se ve que el ser está unido al cuerpo como el espacio a las vasijas. Si no existe obligación alguna para quien no ve esa conexión, ¿qué obligación habrá para el que ha tomado conciencia ya de la unidad del Ser? Y no se puede decir que, porque una persona con la perfecta comprensión, esté más allá de toda obligación puede actuar caprichosamente. Porque lo que impele a ese tipo de conducta es la identificación errónea (con el cuerpo y la mente). Y esa identificación no existe en aquel que ha alcanzado la iluminación de la verdad[25].

De esto deducimos que los preceptos y prohibiciones se basan en la

25. La persona que ha descubierto la verdad vivencialmente, el estado de unidad del Ser, actúa de manera adecuada porque no tiene ninguna distorsión emocional (miedo, deseo) que le desvíe de ella.

conexión del ser con el cuerpo «como en el caso de la luz». Esto es análogo a lo que sucede cuando desechamos el fuego de la cremación y no otros fuegos; aunque la luz es siempre la misma. El sol es uno, sin embargo huimos de la parte de su luz que brilla en lugares no sagrados y no de la que cae sobre tierra pura.

Algunas cosas hechas con tierra son aceptadas, como los diamantes, mientras que otras hechas de la misma materia como los cadáveres, son desechadas. La orina y el excremento de las vacas se aceptan (por considerar a la vaca sagrada) mientras que los de otros animales se desechan. Aquí sucede lo mismo que en tantos otros casos.

Sūtra 49. *Y teniendo en cuenta que el ser no se extiende (más allá de su propio cuerpo) no hay confusión (en cuanto a los resultados).*

El oponente dice: Aceptamos que preceptos y prohibiciones son posibles porque el Ser, aún siendo uno, está en conexión con todos los cuerpos. Por eso se ha afirmado que el ser depende de sus limitaciones añadidas. Y como esas limitaciones no se extienden por todas partes, el ser no tiene una conexión universal. Por tanto no hay confusión entre los actos y sus resultados.

Sūtra 50. *Y sin duda (el ser) es sólo un reflejo (del Ser supremo).*

Al ser del hombre se le debe considerar un reflejo del Ser supremo como el reflejo del sol en el agua. No es el Ser mismo, ni es algo distinto. Por eso igual que cuando una imagen reflejada del sol se mueve la otra no, así cuando un ser está unido a los resultados de los actos, otro no lo está. Por tanto no existe confusión con acciones y sus resultados. Y como esa apariencia es una creación de la ignorancia, la existencia del *samsāra* basada en la apariencia es también efecto de la ignorancia. Por eso al eliminar la ignorancia, el ser reconoce su identidad con el Absoluto.

Por otro lado, la confusión (de actos y sus resultados) surge en el caso de los que creen en varios seres y cada uno de ellos es considerado omnipresente. ¿Cómo es eso? Los sankhyas dicen: «Los espíritus son muchos, omnipresentes y conscientes por naturaleza. No tienen atributos y son trascendentes. Existe también la naturaleza común objeto de todos ellos, a través de la cual los espíritus experimentan y se liberan». Los seguidores de Kanāda sostienen que los espíritus son muchos y omnipresentes, pero inconscientes como vasijas o herramientas, son simples sustancias.

La mente es inconsciente y como un átomo. Y los seres que surgen de la sustancia ser y de la sustancia mente, tienen características como el deseo[26] y otras. Estas características inciden en los seres individuales separadamente sin confusión (entre unas y otras). Y en eso consiste el estado de existencia transmigratoria. La liberación final se da cuando cesan de aparecer esas características. En relación con esos puntos de vista señalamos que la teoría de los sankhyas afirma, que todos los seres son conscientes y que no existen diferencias entre ellos ante la proximidad de la naturaleza (*Pradhāna*) que es común. Y esto implica que si un ser está ligado al placer y al dolor, todos los seres lo estarán también.

El oponente sankhya interviene diciendo: Puede haber una diferenciación individual porque la actividad de la naturaleza conduce a la liberación de los seres (a través del desapego). De otro modo, la actividad de la naturaleza no tendría otra finalidad que manifestar su poder. Y como consecuencia nunca tendría lugar la liberación final.

Y el vedantín responde ante esto: Este argumento es una especulación vana, pues no podemos aceptar una diferencia que tenga como único motivo la realización de un fin deseable (la liberación de los seres). Más bien debemos presentar alguna prueba de esa diferencia. Y si no se puede presentar esa prueba, debemos suponer que el fin deseado, la liberación del ser individual no ocurrirá. Y a la vez la ausencia de causa de diferencia confirma la confusión de los actos y sus resultados. Incluso desde el punto de vista de los seguidores de Kanāda, nosotros afirmamos que si en su teoría la mente está unida a un ser, del mismo modo debe estar unida a los otros seres, ya que no hay diferencia en cuanto a la proximidad (y las demás causas de conexión). Al no haber diferencia de causa y en consecuencia tampoco de efecto, se deduce que cuando un ser está conectado al placer y el dolor, todos los seres deben estarlo.

Los oponentes pueden argumentar así: ¿No será que las limitaciones individuales están causadas por el invisible potencial que es resultado de las acciones (pasadas)? Pero el *sūtra* siguiente niega esto.

Sūtra 51. *Al no haber una idea fija sobre* adrishta, *el principio invisible potencial (habría confusión para los que creen en muchos espíritus omnipresentes).*

Mientras existan muchos seres omnipresentes como el espacio e igualmente próximos a los cuerpos dentro y fuera, el llamado principio invi-

26. Las nueve características del ser individual según los vaiśesikas de Kanāda son: Capacidad de conocer, placer, dolor, deseo, aversión, voluntad, mérito, culpa y meditación.

sible potencial (*adrishta*), que es el resultado de los actos meritorios o culpables, será adquirido por la mente, el lenguaje y el cuerpo[27]. Según los sankhyas, ese principio no está en el Ser sino en la naturaleza que es común a todos. Y no puede ser la causa de la experiencia de placer o dolor en cada ser individual. El mismo error se da en los seguidores de Kanāda. El principio invisible se debe al contacto de la mente con los seres, el cual es común a todos. Y al igual que en el caso anterior, no existe razón para mantener la ley de que un resultado particular pertenezca a un ser determinado.

El oponente, filósofo vaiśesika, argumenta así: Cada ser particular toma resoluciones como: «Deseo obtener este resultado», «deseo evitar este otro», «me estoy esforzando para conseguir este propósito», «deseo actuar así». Y este impulso regula en cada ser individual la maestría del espíritu sobre sus invisibles resultados particulares. Pero el *sūtra* niega esta objeción así:

Sūtra 52. *Y el mismo (error surge) en el caso de la resolución.*

La resolución y demás se hace en todos los seres individuales (omnipresentes) mediante el contacto entre un ser y la mente que es común a todos. Por tanto esas resoluciones no pueden ser aceptadas como reguladoras (del placer y el dolor). Y así se presenta el error que hemos señalado.

Sūtra 53. *Si se ha dicho que (la diferencia de placer y dolor surge) de (la diferencia de localización), decimos que no es así, teniendo en cuenta que el Ser está en todos (los cuerpos).*

El oponente hace esta objeción: Aunque todos los seres son omnipotentes, sin embargo su unión con la mente, que reside en el cuerpo, tiene que darse en el lugar particular de cada ser que está limitado por el cuerpo. Y por la diferente situación se puede dar una distinción en las resoluciones, del principio invisible (*adrishta*) del resultado de las acciones y el placer y el dolor.

El vedantín responde: Eso tampoco es válido, si tenemos en cuenta el ser interior. Porque al ser los seres omnipresentes, están dentro de todos los cuerpos. Es imposible por tanto que los vaiśesikas piensen que alguna parte está limitada por el cuerpo. Y si imaginan esa parte del ser que es indivisible, como esa división está sólo en su imaginación, no tendrá

27. Por el pensamiento, las palabras y las obras.

fuerza para regular la localización de los efectos (reales). Además es imposible limitar al cuerpo, próximo a todos los seres, a un ser en particular con exclusión de los demás. Y en la doctrina de la limitación debida a la diferencia de localización, se podría deducir que algunas veces dos seres que experimentan el mismo placer o dolor podrían tener su experiencia con el mismo cuerpo. Porque podría suceder que el principio invisible de los resultados potenciales de los seres ocupará el mismo lugar. Observamos que después que el cuerpo de Devadatta ha experimentado ciertos placeres o sufrimientos y el cuerpo de Yajñadatta se ha trasladado al mismo lugar, este último experimenta los mismos placeres o sufrimientos. Y esto es algo que no podría suceder si los principios invisibles de los resultados potenciales de los dos hombres no ocuparan el mismo lugar. De acuerdo con la teoría que sostiene que el principio invisible de los resultados potenciales ocupa lugares fijos, habría que deducir, además, que no será posible experimentar el mundo celestial, pues ese principio (*adrishta*) se produce en lugares definidos como el cuerpo de un brahman, y experimentar el mundo celestial está determinado a un diferente lugar. Y no es posible aceptar que existan muchos seres omnipresentes, ya que no existen ejemplos que prueben esto. Mencione si puede, varias cosas que ocupen el mismo lugar.

El color, *dice el oponente.*

No aceptamos ese ejemplo como análogo, *dice el vedantín.* Porque el color aunque no sea diferente en la medida en que es idéntico a la sustancia a la que pertenece, sin embargo difiere por sus características esenciales. Pero los múltiples seres no tienen características distintivas.

El oponente dice aquí: Las diferencias son posibles por la presencia de una última diferencia específica en los seres.

El vedantín niega esto señalando que: Al deducir diferencias en los seres individuales (como resultado de una inherente diferencia) y al inferir esa diferencia de una diferencia final presupuesta en cada caso, se caería en un círculo lógico (una petición de principio). Además la omnipresencia del espacio, etc.[28], es inaceptable para los que creen en el Absoluto, porque los ven (al espacio y al tiempo) como simples productos.

La conclusión por tanto es que sólo se pueden evitar todas las objeciones a partir de la visión de la unidad del Ser.

28. En el «etc...», además del espacio se incluye el tiempo. Ambos pertenecen al mundo fenoménico, son limitaciones añadidas al Ser, al Absoluto único omnipresente.

CUARTO *PĀDA*

EL ORIGEN DE LOS ÓRGANOS VITALES (*PRĀNAS*)

En la tercera parte se ha demostrado que no existe conflicto en los textos védicos con respecto al espacio, etc. En la cuarta parte se demostrará lo mismo en lo que se refiere los órganos vitales (*prānas*)[1]. En los pasajes que tratan de la creación no se menciona el origen de los órganos vitales. Como en los textos siguientes: «Aquello creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3), «De aquel Ser surgió el espacio» (Tai. Up. II, 1, 1) y otros. Y se ha dicho en algunos contextos que las energías vitales no fueron creadas: «En el principio nada existía» (Tai. Up. II, 7), «Y ante esto se preguntaban: «¿Qué significa que nada existía?». Ni siquiera los primeros sabios (*rishis*) existían en el principio. Y preguntaban: ¿Quiénes eran los *rishis*? Las energías vitales eran los *rishis* (Ś. Br. VI, 1, 1.1). Oímos a cerca de la existencia de las energías vitales incluso antes de empezar la creación. En otros lugares se afirma el origen de los órganos vitales como en «Igual que las chispas del fuego se esparcen en todas direcciones, así del Ser emanan todos los órganos vitales» (Br. II, 1, 20), «De Él surgen los siete órganos de los sentidos (*prānas*)» (Mu. II, 1, 8), «Él creó la energía vital de la Energía vital. Y creó el espacio, el aire, el fuego, el agua, la tierra, los órganos de los sentidos, la mente y el alimento» (Pr. Up. VI, 4).

No se puede llegar a una comprensión del significado de estos textos porque hay conflicto entre ellos y no se encuentra razón para decidirse por una u otra alternativa de las que se presentan. Aunque quizá esos pasajes

1. *Prāna* puede ser la energía vital desde el punto de vista cósmico o en cada ser individual. En algunos puntos de este contexto el término se refiere a los órganos vitales entre los que está incluida la mente.

que se refieren al origen de los órganos antes de la creación deban tomarse en sentido metafórico, ya que las escrituras expresamente afirman que la energía vital ha existido antes de la creación. La respuesta se da en el siguiente *sūtra*:

Sūtra 1. *De manera similar los órganos vitales* (prānas) *(son creados por el Absoluto).*

¿Cómo, *pregunta el oponente,* se puede entender aquí la palabra «similitud», cuando no se presenta ninguna comparación con el tema que tratamos? Al final de la tercera parte, el tema era la refutación de aquellos que mantienen una pluralidad de seres omnipresentes. No puede establecerse comparación porque no hay similitud. Algo puede servir de comparación cuando existe similitud, como cuando decimos: «Balavarman es como un león». Se podría argumentar así: La palabra «similitud», se usa para mostrar la analogía con los resultados del principio potencial invisible. El significado es que este principio se aplica a un ser particular, porque se originó próximo a todos los seres. Y los órganos vitales tampoco se refieren a un ser en particular sino a todos. Pero si fuera esa la explicación, el *sūtra* sería una mera repetición. Porque se ha explicado que esa ausencia de particularidad se debe a la no limitación de los cuerpos. Tampoco pueden compararse los órganos vitales con los seres porque eso contradiría la conclusión ya establecida. En efecto, se ha demostrado ya que el ser no tiene origen, mientras que aquí se trata de la creación de los órganos. Por eso la palabra «similitud» parece inapropiada.

El vedantín responde: Eso no es así, porque puede establecerse una relación empleando una comparación basada en los mismos ejemplos. En el caso presente está en los textos que hablan del origen de los órganos vitales como «todos los mundos, todos los dioses, todos los seres» (Br. Up. II, 1, 20) y otros similares. El significado de estos textos es que los órganos (*prānas*) tienen su origen en el Absoluto, lo mismo que los mundos y todo lo demás. Leemos lo mismo en el texto: «De Él ha surgido la energía vital, la mente y todos los órganos sensoriales, el espacio, el aire, el fuego, el agua y la tierra que todo lo sostiene» (Mu. Up. II, 1, 3). Este texto y otros similares explican que el origen de los órganos vitales es análogo al del espacio y demás. También en conexión con cierto objeto remoto de comparación se utiliza en algunos lugares como: «El accidente al beber *soma*[2] en los sacrificios védicos hay que entenderlo de la misma forma

2. Se trata de una bebida embriagante que se utilizaba en las ceremonias védicas para provocar estados de «trance».

que cuando aparece un error en el caballo para sacrificar» (Jai. Sū. III, 4, 32).

Podemos construir el *sūtra* de la siguiente manera: «del mismo modo que el espacio y demás, mencionados al principio de la parte anterior, hay que entenderlos como efectos del Absoluto, también los órganos vitales son efectos del Ser supremo.

El oponente pregunta: ¿Cuál es la razón para aceptar los órganos vitales como efectos?

Respondemos, *dice el vedantín,* que es así porque así lo mencionan las *Upanisad.*

Pero, *interviene el oponente,* antes se ha demostrado que en algunos sitios no se menciona el origen de los órganos vitales (*prānas*).

Esa conclusión está equivocada, *dice el vedantín,* tal como se dijo en otros lugares. Porque el que no se haya mencionado en algún sitio una cosa, no invalida lo establecido acerca de ella en otro lugar. Por eso y teniendo en cuenta la similitud de la afirmación de las escrituras, es adecuado mantener que los órganos (*prānas*), han sido creados como el espacio y demás. Se ha defendido, que como los textos mencionan la existencia de los órganos vitales, antes de la creación, cualquier texto que hable sobre ese origen, se debe entender en sentido figurado. Esta suposición se refuta en el siguiente *sūtra*:

Sūtra 2. *(El origen de los órganos vitales debe aceptarse) por la imposibilidad de (explicarlo en) un sentido figurado.*

Contra la objeción de que el origen de los órganos vitales debe entenderse en sentido figurado, porque el texto afirma que existían antes de la creación del mundo, el autor del *sūtra* dice: «Por la imposibilidad de (explicarlo en) un sentido figurado». El texto dice que el origen de los órganos no puede tener un sentido figurado porque eso implicaría abandonar la afirmación general. Después se afirma que el conocimiento de todo depende del conocimiento de uno, en los textos: «Señor, ¿qué es aquello que al conocerlo, todo lo demás se conoce?» (Mu. Up. I, 1, 3). Y para probar esa afirmación continúa así: «De Él se originó la energía vital (*prāna*)» (Mu. Up. II, 1, 3). Esta declaración es correcta únicamente si todo el mundo empezando por la energía vital, es un efecto del Absoluto. Porque entonces no hay efecto independiente de la causa material. Pero si la creación de todo empezando por la energía vital, se tomara en sentido figurado, la declaración sería falsa. Respecto al tema que se trata, el texto concluye así: «El espíritu es todo esto, la acción y el conocimiento conoce al supremo e inmortal Absoluto» (Mu. Up. II, 1, 10) y «Este

mundo no es nada más que el Absoluto, lo más elevado» (Mu Up. II, 2, 11). Algunos textos upanisádicos hacen la misma afirmación: «Y siendo consciente de Él, oyendo hablar de Él, reflexionando sobre Él, conociéndole, todo se conoce» (Br. Up. II, 4, 5).

Aquí el oponente pregunta: «¿Cómo debemos entonces tomar en cuenta la afirmación de que los órganos vitales existían antes de la creación?»

La respuesta del vedantín es: Esa afirmación no se refiere a la causa última material porque sabemos por textos como el siguiente «Él no tiene energía vital, ni mente. Es puro y más elevado que lo más elevado inmutable» (Mu. Up. II, 1, 2) que la causa última material carece de distinciones como energía vital y otras. Más bien debemos entender que la afirmación sobre la existencia de los órganos vitales antes de la creación tiene por objeto la causa material derivada[3]. Se sabe por las escrituras y por la tradición que las cosas que han llegado a manifestarse en distintos estados de ser se presentan en una relación causal. En el tema que trata del espacio, aparece un *sūtra gaunyasambhavāt* (II, 3, 3) que, al ser la posición del oponente, debe explicarse en sentido figurado porque es imposible (entenderla literalmente). Y la conclusión se establece ahí, abandonando la afirmación general. Pero en este caso el *sūtra* expresa la posición del vedantín y, por tanto, la explicación quiere decir: teniendo en cuenta que no puede tener sentido figurado. Los que explican el presente *sūtra*, lo mismo que el precedente, interpretan el texto II, 3, 3 sin considerar el hecho de haber abandonado la afirmación general (que todos los seres se conocen al conocer uno).

Sūtra 3. *Y porque ese (verbo que significa* «origen»*) se usa primero en la Upanisad, en conexión con la energía vital (*prāna*).*

Por esta última razón, el pasaje sobre el origen de las energías vitales tiene que tomarse en su sentido literal, lo mismo que las afirmaciones sobre el espacio. Y porque el mismo término *jāyate* (en el texto del Mu. Up.) que significa «origen», que está en relación con los órganos vitales al principio y se aplica después al espacio, etc., se encuentra en sentido literal. «De Él se originó la energía vital, *prāna*» (Mu. Up. II, 1, 3). Por el uso de la palabra «origen» que se ha establecido en su sentido literal con respecto al espacio y demás se deduce que el origen de las energías

3. La Vida, *Hiranyagarbha*, que deriva del Absoluto como causa material.

vitales y el origen de los que se determinan con la misma palabra, *prānas*, debe entenderse como un origen real. Sería imposible decidir que una palabra enunciada una sola vez en una frase de un capítulo y relacionada con muchas palabras más, pueda ser entendida en unos casos en sentido literal y en otro en sentido figurado, pues tal decisión llevaría a una distorsión (del sentido). Así en el texto: «Él creó la energía vital y la fe de la energía vital» (Pr. Up. VI, 4) donde la frase: «Él creó» se presenta en relación con las energías vitales, *prānas*, tiene que conectarse con la fe y las demás cosas que tienen un origen. Ese mismo razonamiento se aplica también a los lugares donde la palabra que expresa el origen está al final y debe relacionarse con las palabras precedentes. Como por ejemplo en el pasaje que termina en: «Todos los seres surgen del ser» (Br. Up. II, 1, 20), donde la palabra «surgen» debe unirse a la expresión «energías vitales», mencionada en la primera parte de la frase.

Sūtra 4. *(Las energías vitales (*prānas*), se originaron en el Absoluto) pues son anteriores al lenguaje, y demás.*

El origen de las energías vitales no se menciona en el contexto: «Aquello creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3). Y el origen de los tres elementos, fuego, agua y tierra, sólo se ha afirmado a través de la referencia al lenguaje, la energía vital (*prāna*) y la mente que deriva del fuego, el agua y la tierra, que a su vez tienen al Absoluto como causa material. De ello se deduce que los órganos vitales deben haberse originado del Absoluto. En ese mismo contexto se habla de la energía vital y de la mente como originada en el fuego, el agua y la tierra: «Porque la mente está hecha de tierra, Amigo, la energía vital de agua, y el lenguaje de fuego» (Ch. Up. VI, 5, 4). Si se tomara literalmente el que estén hechos de tierra, tendríamos que deducir que se han originado en el Absoluto. Y si se tomara sólo en un sentido figurado, no obstante, como la frase forma parte de un capítulo que trata de la evolución de nombres y formas, producida por el Absoluto, y como la frase introductoria dice: «Aquel por el que lo inaudible llega a ser oído» (Ch. Up. VI, 1, 3) y teniendo en cuenta también que el pasaje final es: «En Aquello todo lo que existe tiene su ser» (Ch. Up. VI, 8, 7) y que el tema ya se conoce por otros pasajes de la escritura, resulta evidente que también la afirmación sobre la mente originada de la tierra se emplea para señalar que son producidos por el Absoluto mismo. La conclusión, por tanto, es que las energías vitales se originan en el Absoluto.

EL NUMERO DE ÓRGANOS VITALES

El conflicto de los textos védicos acerca del origen de los órganos vitales (*prānas*), ya se ha resuelto. Ahora se demostrará que no existe conflicto tampoco respecto al número. Y en este tema, sobre los órganos vitales, la energía principal, *prāna*, se investigará más adelante. En el *sūtra* se define el número de los otros *prānas*. Surge aquí una duda (respecto al número) debida a la naturaleza del conflicto entre los textos védicos. En cierto lugar se mencionan siete *prānas*: «De Él surgen los siete órganos vitales» (Mu. Up. II, 1, 8). En otra parte se mencionan ocho *prānas*, como *grahas* (órganos sensoriales): «Existen ocho órganos de percepción (*grahas*) y ocho objetos percibidos por ellos (*atigrahas*)» (Br. Up. III, 2, 1). En otro lugar el número es nueve: «Los órganos sensoriales en la cabeza son siete y dos por debajo de ella» (Tai. S. V. 3, 2.3). En otro sitio el número es diez: «Diez son los órganos en los seres humanos y el ombligo es el noveno» (Tai. S. V, 3, 2.3). Algunas veces son once: «Diez son los órganos en el cuerpo humano y con la mente son once» (Br. Up. III, 9, 4), y otras veces es doce como en el texto: «La piel es el centro de todos los órganos del tacto» (Br. Up. II, 4, 11) o trece como en el texto: «El órgano de la visión y su objeto» (Pr. Up. IV, 8). Por tanto, los textos védicos no están de acuerdo respecto al número de órganos vitales. ¿A qué conclusión podemos llegar?

Sūtra 5. *Los órganos vitales (*prānas*) son siete, porque así se conocen y porque así se especifican.*

El oponente dice: En realidad los órganos vitales son siete. Porque así es como se conocen y se han entendido según muchos textos védicos como: «De Él surgieron los siete órganos vitales». Además se han especificado estos siete órganos en el otro texto señalado anteriormente: «En verdad son siete los órganos de la cabeza» (Tai. S. V. 1, 7.1). Hay una objeción: En el siguiente pasaje encontraremos una reiteración respecto al número siete en el texto: «Las energías vitales descansan en la cavidad del corazón de siete en siete» (Mu. Up. II, 1, 8). Y esa reiteración insinúa que los *prānas* son más de siete.

Eso no importa, *dice el oponente*, porque la repetición se refiere a la diversidad de personas. Significa que cada persona posee siete *prānas*, y no que cada grupo de siete *prānas* difiere de otro grupo también de siete.

Pero, se puede objetar, ¿no se citan números como ocho y otros al hablar de los *prānas*?, ¿cómo pueden ser sólo siete?

Es verdad, *contesta el oponente,* se han citado otros números. Pero al haber conflicto únicamente aceptaremos uno de los números. Y es más

razonable adoptar el número más pequeño por lo que nos quedamos con el siete. Respecto a los demás números consideramos que se refieren a las diferentes funciones (de los siete órganos vitales fundamentales).

El siguiente *sūtra* responde a esto, *dice el vedantín.*

Sūtra 6. *Pero las manos y demás (se consideran también como órganos vitales en las escrituras): y por tanto eso no es así (no hay únicamente siete órganos).*

Además de los siete órganos vitales, la escritura menciona otros como las manos en algunos textos: «Las manos son órganos de percepción (*grahas*) que están movidos por los objetos percibidos (*atigraha*) pues con las manos se trabaja» (Br. Up. III, 2, 8). Y si se ha determinado que existen más de siete, el número siete puede explicarse como incluido en un número mayor. Donde aparezca un conflicto entre un número mayor y otro número, se aceptará el mayor. Porque el menor puede estar incluido en el mayor, pero no al revés. Se confirma esto en uno de los textos señalados: «Diez son los órganos vitales, en el ser humano, y el ser (*ātmā*) hace el número once» (Br. Up. III, 9, 4). Tenemos que entender por ser (*ātmā*), el órgano interno (la mente) porque dirige a todos los órganos (y no el Ser que es el significado habitual de *ātmā*).

¿No hemos citado números mayores que el once, como el doce y el trece?, *pregunta el oponente.*

Sí, *dice el vedantín,* se han citado. Pero hay que tener en cuenta que esos objetos, once o más de once, son el motivo por el que mencionaron más órganos. Los cinco objetos sensoriales son el sonido, el tacto, el color, el gusto, el olfato. Y hay cinco órganos sensoriales respectivamente, para percibirlos. Existen también cinco actividades, hablar, coger, andar, evacuar, disfrutar, para las que se dan cinco órganos de acción. Y finalmente está la mente (*manas*) que tiene por objetos todas las cosas y opera desde los tres períodos de tiempo (pasado, presente y futuro). Es una, pero se la designa con diferentes nombres según sus diversas funciones. Nombres como: pensamiento (*manas*), razón o intelecto (*buddhi*), memoria (*chita*), ego (*ahamkāra*). Por eso las escrituras, después de haber enumerado varias funciones, como el deseo, dicen: «Todo esto no es sino mente» (Br. Up. I, 5, 3). Y ese pasaje que habla de los siete órganos vitales, de la cabeza, acepta realmente sólo cuatro, que teniendo en cuenta la pluralidad de lugares donde se localizan, pueden considerarse siete. Por ejemplo, hay dos oídos, dos ojos, dos fosas nasales y una lengua. No se puede sostener que existan siete, y sean meras funciones de los siete los otros órganos, pues

las funciones (órganos de acción) de las manos y otros son completamente diferentes (a las de los siete sentidos). Así, en el texto: «Nueve son los órganos vitales del ser humano, y el ombligo es el décimo» (Tai. S. VII, 5, 1.2) la expresión «diez órganos» se usa para designar las diferentes aperturas del cuerpo humano, no la diferente naturaleza de los órganos vitales, la cual queda aclarada por la afirmación: «El ombligo es la décima». Porque no se conoce un órgano como el ombligo, sino que se le enumera como décima energía vital por ser una de las moradas específicas de la energía vital principal. En algunos lugares se sitúan ciertos órganos para meditar en ellos (Tai. S. V. I, 7.1), para poner un ejemplo como en Br. Up. III, 2, 1. Las afirmaciones referentes al número de órganos vitales son de tal naturaleza que debemos distinguir en cada caso cuál es el objeto de la afirmación. Mientras, la conclusión que establecemos es que la afirmación de once órganos vitales es verdadera, teniendo en cuenta los objetos de esos órganos (que son también once). Hay otra posibilidad de explicar los dos *sūtras* (que tratan del número de *prānas*).

Los órganos vitales son siete, *dice el oponente,* porque la *Upanisad* menciona la salida de siete únicamente (en el momento de la muerte). El texto dice así: «Cuando él sale (el ser), sale la energía vital, cuando la energía vital sale, todos los órganos vitales salen» (Br. Up. IV, 4, 2).

Podría objetarse que este texto dice «todos». ¿Cómo afirma la salida de siete únicamente?

El oponente dice que la respuesta se da en: «Porque así se especifican». Sólo siete sentidos se especifican ahí, desde la visión hasta el sentido del tacto, porque sólo esos se enumeran uno a uno como vemos en: «Cuando el espíritu del ojo se va, deja de captar todas las formas. Entonces se dice que se ha unificado (con el cuerpo sutil) y que «no ve» (Br. Up. IV, 4, 1-2). La palabra «todo» se refiere aquí a todo lo que es relevante en el contexto, a los siete órganos vitales mencionados anteriormente, y no a otros. Del mismo modo, cuando decimos: «Todos los bramanes han sido alimentados», nos referimos sólo a aquellos bramanes que han sido invitados que son los que nos interesan en ese momento, y no a otros.

Puede surgir la siguiente objeción: ¿No es el intelecto lo que se menciona como octavo (órgano) (en Br. Up. IV, 4, 2)?. ¿Cómo podríamos decir que sólo se enumeran siete?

El oponente responde: Aunque la mente (*manas*) y el intelecto (*buddhi*) difieren en sus funciones (respectivamente el pensamiento y la razón), no hay diferencia esencial y por eso se justifica el considerar que hay siete órganos vitales.

El vedantín dice: Ante eso respondemos así: además de los siete sentidos, se sabe hay otros como las manos, como leemos en: «Las manos son órganos de percepción (*graha*)» (Br. Up. III, 2, 8). El estado de *graha*

(«atadura», literalmente) hace referencia a su limitación. Significa que el ser encarnado está limitado. Y no sólo en un cuerpo, sino también en otros cuerpos. Por eso se deduce que esa atadura (o limitación) llamada *graha*, cubre también otros cuerpos. La tradición afirma esto en: «Él (el ser individual) está asociado con el conjunto de ocho, empezando por la energía vital (*prāna*) con sus ocho manifestaciones. Se está limitado bajo su atadura y la liberación consiste en estar libre de ello». Este texto muestra que el ser individual no está libre de las ataduras llamadas *graha*, antes de la liberación final. También en el *Prāna Upanisad* del *Atharva Veda*, se enumeran los sentidos y sus objetos sensoriales en el texto que comienza así: «El órgano de ver y el objeto de la visión» (IV, 8) los órganos de acción, como las manos, etc. Se definen también con sus objetos correspondientes: «Las manos y los objetos que pueden ser cogidos (por ellas), el órgano sexual y lo que se puede experimentar (con él), el órgano de evacuación y lo que evacua, el pie y el espacio andado (por él)». Además el texto: «Éstos son los diez órganos vitales que dejan el cuerpo (tras la muerte). La palabra «todo» está relacionada con la palabra *prāna* (en Br. Up. IV, 4, 2). Y no puede estar limitada a las siete energías vitales (*prānas*) como indica el tema. Porque un texto védico tiene más autoridad que un tema. Incluso en el ejemplo: «Todos los bramanes han sido alimentados», entendemos lógicamente que la palabra indica todos los que viven en la tierra. Pero como es imposible alimentar a todos, comprendemos a través del giro del lenguaje que quiere decir «todos los que fueron invitados». Por otro lado, en nuestro caso, no hay motivo para limitar el significado de «todos». Por eso, la palabra aquí incluye todos los *prānas* sin excepción. Esto no se puede refutar. Por lo que nada impide que se enumeren siete *prānas* como aclaración. La conclusión a la que llegamos es que los órganos vitales son once según los textos védicos y de acuerdo con su función.

LOS ÓRGANOS DE TAMAÑO REDUCIDO

Sūtra 7. *Y (los órganos vitales) son muy pequeños.*

Se añade aquí otra característica a los órganos vitales. Esos órganos deben considerarse muy pequeños. Esta pequeñez hay que entenderla como limitación y sutileza, pero no quiere decir que sean como los átomos porque eso les haría incapaces de producir efectos en el cuerpo entero. Esos órganos son sutiles, porque si fueran densos, al salir del cuerpo serían percibidos por las personas que rodean al que fallece, como se ve a una serpiente

salir de su agujero. Y tienen un tamaño limitado, pues si fueran omnipresentes, serían contradictorias las afirmaciones que hacen los textos védicos acerca de su salir y volver (al cuerpo). Y no podría decirse que el ser individual «por esencia posee las característica de aquel (intelecto, *buddhi*)» (B. S. II, 3, 29).

El oponente dice: Aun siendo omnipresentes los órganos, sólo pueden funcionar en el cuerpo.

No es así, *dice el vedantín,* porque es lógico considerar que cada función es un instrumento (*karana*). Para nosotros cualquier cosa que haga una función es un instrumento. Y se le llama función o algo más, la controversia aparece en torno a un simple término. Es inútil, por tanto imaginar que los órganos son omnipresentes. Y determinamos que los órganos son sutiles y de tamaño limitado.

LA PRINCIPAL ENERGÍA VITAL ES CREADA

Sūtra 8. *Y la principal energía vital (*prāna*) (es un efecto del Absoluto).*

La conclusión del *sūtra* anterior se aplica también a la energía vital principal. Eso implica que también ha sido creada por el Absoluto como las demás energías vitales. Y siendo eso así, habiéndose determinado que todas las energías vitales sin distinción son creadas por el Absoluto, como leemos en el texto upanisádico: «De Él surge la energía vital (*prāna*), la mente y todos los órganos vitales» (Mu. Up. II, 1, 3) donde se afirma el origen de la energía vital separada del origen de la mente y los órganos de los sentidos. Además existen otros pasajes como: «Él creó la energía vital (*prāna*)» (Pr. Up. VI, 4).

¿Para qué necesitamos entonces la extensión explícita (de la conclusión del *sūtra* anterior)?, *interviene el oponente.*

Para eliminar posteriores dudas, *dice el vedantín.* Ya que en el *Nāsadīya sūkta*, que trata del Absoluto, aparece el siguiente verso: «No había entonces muerte, ni inmortalidad, ni el símbolo de la noche (luna), ni el del día (sol). Sólo el Absoluto respiraba sin aire junto con la manifestación (*māyā*) de sí mismo. Nada existía «diferente ni más alto que Él» (R. V. VIII, 7, 17). La palabra «respiraba» se refiere a la actividad de la energía vital e insinúa que ésta existía antes de la creación. De aquí podría deducirse que no tiene origen. Y esta interpretación es la que el *sūtra* quiere desechar. Además la palabra «respiraba», no indica la existencia de la energía vital antes de la creación, porque está calificada por

el término «sin aire». Y en el texto: «Él no tiene energía vital, ni mente, es puro» (Mu. Up. II, 1, 2), se muestra que la última causa material no tiene atributos como la energía vital. Por ello, la palabra «respiraba» se usa únicamente para establecer la existencia de la causa (el Absoluto). El término «más importante se refiere a la energía vital principal, según se declara en el texto upanisádico: «La energía vital es la primera y principal» (Ch. Up. V, 1, 1). *Prāna* es la primera porque sus funciones comienzan desde el mismo momento en que se deposita la simiente (en la matriz). Inactiva hasta entonces podría hacer fecundar la simiente o dejarla caer. Pero ninguno de los órganos, el oído y los demás, es anterior puesto que sólo comienzan a actuar después de haberse desarrollado las localizaciones específicas, como los oídos. Y *prāna* es la principal por sus superiores cualidades. La *Upanisad* declara: «No podemos vivir sin ti» (en boca de los demás órganos vitales) (Br. Up. VI, 1, 13).

LA NATURALEZA DE LA ENERGÍA VITAL

Sūtra 9. *La principal energía vital (*prāna*) no es ni aire ni una función de los órganos, porque se menciona por separado.*

Ahora vamos a considerar la naturaleza de esa energía vital principal.

El oponente mantiene el punto de vista de que esa energía vital es el aire, según las escrituras upanisádicas. Pero la *Upanisad* dice: «La energía vital es aire y el aire es de cinco clases: expiración, inspiración y retención». También puede concluirse que *prāna* es la actividad conjunta de todos los órganos, según la opinión de otra doctrina filosófica (la sankhya). Los seguidores de esa escuela enseñan que: «Las cinco clases de aire (*vāyu*), empezando por la energía vital, son sólo actividades conjuntas de los órganos.

El vedantín responde a esto: La energía vital no es ni aire ni una función de los órganos ¿Por qué? Porque se menciona por separado. La energía vital (*prāna*) se considera separada del aire en el texto: «*Prāna* es una de las cuatro partes del Absoluto. Brilla y calienta con la luz del aire» (Ch. III, 18, 4). Si la energía vital fuera lo mismo que el aire, no se consideraría separada de él. También se menciona como separada de las funciones de los órganos, pues los textos enumeran el órgano del habla y los demás uno por uno. Y hay una enseñanza separada sobre la energía vital en distintos lugares. Si fuera una simple función de un órgano no se mencionaría separada de los órganos. Además debemos considerar otros textos en los que se menciona separada del aire y los órganos vitales, como ejemplo:

«De Él surgió la energía vital, la mente y todos los órganos vitales, el espacio y el aire» (Mu. Up. II, 1, 3). No es posible tampoco que todos los órganos juntos tengan una única función particular y el conjunto no puede tener una actividad independiente.

El oponente interviene: Sería posible a partir de la analogía del movimiento en la jaula. Así como once pájaros encerrados en una jaula, haciendo cada uno un esfuerzo por separado, pueden mover la caja con el esfuerzo conjunto, así también los once órganos vitales de un sólo cuerpo, aún teniendo cada uno su función específica, pueden en conjunto producir una función común llamada *prāna*.

No, *responde el vedantín*. En el ejemplo es posible porque los pájaros con el conjunto de sus actos subordinados que facilitan el movimiento de la jaula pueden moverla. Es un hecho experimentable. Pero en el caso que tratamos no es lógico mantener que órganos con sus funciones subordinadas como oír, puedan producir la función conjunta de la energía vital. Porque no hay prueba de ello. Y porque la función del vivir es algo completamente diferente al oír y demás sentidos. Además si la energía vital fuera la simple función de un órgano, no se hablaría de ella como la principal y no se presentaría al habla y demás como subordinados a ella. Por tanto es diferente del aire y de las funciones de los órganos.

¿Cómo podemos entender entonces el texto: «La energía vital es el aire» (Br. Up. III, 1, 5)?, *inquiere el oponente*.

El vedantín responde: El mismo aire es el que entrando en el cuerpo se divide en cinco partes y habita allí en condiciones específicas (que no se dan en el aire) cuando se le llama energía vital. Sin embargo, ni es algo distinto ni es simplemente aire. Por eso aquí no hay conflicto entre los textos que muestran la identidad con el aire y los que muestran la diferencia.

Si esto es así, *dice el oponente,* también deberíamos considerar que la energía vital sea independiente en el cuerpo como lo es el ser. Porque la escritura afirma que es la principal con respecto a los demás órganos como el del habla que están subordinados a ella. Son muchos los elogios que se hacen de la energía vital en los textos védicos. Por ejemplo: «Cuando los órganos duermen, la energía vital permanece despierta». «La energía vital no es tocada por la muerte» (Br. Up. I, 5, 21); «La energía vital es el lugar de fusión de todo» (Ch. Up. IV, 3, 3). En ella se absorben el órgano del habla, y todos los demás. «La energía vital protege a los otros órganos vitales como una madre a sus hijos» (Pr. Up. III, 13). De aquí deducimos que *prāna* es independiente como el ser.

Esto queda refutado en el *sūtra* siguiente, *dice el vedantín*.

Sūtra 10. *Pero la energía vital no es independiente como los órganos de la visión, porque eso se ha enseñado y por otras razones.*

La palabra «pero» elimina la opinión de que la energía vital (*prāna*) es independiente como el ser. Lo mismo que los ojos no son independientes sino que están subordinados al ser para hacer posible la conducta y la experiencia. Como los mandatarios del rey lo están al rey, así la energía vital principal está subordinada al ser. Y organiza todo para él, como hace un ministro con su rey. Pero no es independiente.

¿Por qué?, *dice el oponente.*

«Porque eso se ha enseñado (en las escrituras) y por otras razones», *contesta el vedantín* (repitiendo el *sūtra*). En algunos lugares, como en la historia de *prāna*, se habla de ellos, de los órganos de la visión. Y lo lógico es enseñar al mismo tiempo las cosas que son de la misma naturaleza. Es lo que sucede en los himnos Brihat, Rathantara, y otros (que se cantan a la vez). Al decir «otras razones» se muestran otros motivos para no aceptar la independencia de la energía vital, como el estar compuesta de partes, el ser inconsciente.

El oponente dice entonces: Pero si se admitiera que la energía vital está en el ser como un instrumento como el órgano de la vista y los demás órganos, tendríamos que aceptar un objeto sensorial (que le correspondiera) como el color (al órgano de la vista). Porque el ojo llega a ser órgano del ser, a través de sus funciones de conocer el color y demás. Además sólo podemos enumerar once clases de funciones, ver el color, etc. Y de ellas deducimos once energías vitales diferentes. Y no hay doce efectos para deducir doce energías vitales. A esta objeción responde el *sūtra* siguiente, *dice el vedantín.*

Sūtra 11. *Teniendo en cuenta que (la energía vital) no es un instrumento sensorial, la objeción no es válida, como se afirma en las Upanisad.*

La objeción señalada, es decir, que de ahí resultaría otro objeto sensorial, no es válida. Porque la energía vital no es un instrumento. No se reconoce a la energía vital como si fuera un ojo, un órgano, que determine un objeto de percepción. Y por eso mismo no carece de efecto. Las escrituras afirman que la energía vital principal tiene un efecto específico que no puede darse en otras energías vitales. Leemos en el diálogo de la energías vitales (en el *Chandogya Upanisad*): «Aquello que es lo mejor en ti, al marcharse, deja al

cuerpo peor» (Ch. Up. V, 6-7). Y el texto, después de mostrar cómo en las sucesivas separaciones del habla, etc., la vida del cuerpo continúa, aun privada de cada función particular, finalmente relata que cuando la energía vital se va, todas las demás energías vitales se pierden y el cuerpo llega al punto de morir. Eso demuestra que el cuerpo y todos los sentidos subsisten gracias a la energía vital principal. En otro pasaje se afirma lo mismo: «Entonces la energía vital les dijo: «No os engañéis. Sólo yo sostengo el cuerpo dividiéndome en cinco partes» (*ibid.*). Y en el texto: «(El Ser) preserva el nido (del cuerpo) con ayuda de la energía vital» (Br. Up. IV, 3, 12), se demuestra que el cuidado del cuerpo depende de la energía vital. Otros dos textos más enseñan que la nutrición del cuerpo depende de la energía vital: «Cuando la energía vital abandona un miembro, éste se marchita» (Br. Up. I, 3, 19) y «El alimento que se come a través de la energía vital sostiene a éstos (órganos vitales)» (Br. Up. I, 3, 18). En otro texto se explica la salida y la permanencia del ser como determinada por la energía vital: «¿Qué es aquello por lo que yo parto si se va y permanezco si permanece? La energía vital creada» (Pr. Up. VI, 3-4).

Sūtra 12. *Se ha enseñado que la energía vital tiene cinco funciones igual que la mente.*

La energía vital principal tiene sus funciones específicas. Porque en las *Upanisad* se dice que posee cinco modos (estados de existencia): «*prāna*, *apāna*, *vyāna*, *udāna* y *samāna*» (Br. Up. I, V, 3). Esta distinción de modos deriva de diferentes clases de actividad. *Prāna* es la función primera, cuya tarea consiste en la inhalación. *Apāna* es la última, cuya acción es la de exhalar. *Vyāna* está entre las dos y ejecuta el trabajo que requiere fuerza. *Udāna* es la función ascendente y es causa de la salida del cuerpo. *Samāna* es la que distribuye equitativamente la esencia del alimento en el cuerpo, a través de todos los miembros. Así la energía vital tiene cinco funciones (o estados) como la mente (*manas*). Las cinco funciones de la mente son las causas de los cinco órganos sensoriales, y están en relación con los cinco objetos (el oído con el sonido) como es sabido. Pero no podemos aceptar aquí como funciones aquellas que se enumeran en la *Upanisad* (Br. Up. V, 3), el deseo, la representación, etc., porque son más de cinco.

Sin embargo, *dice el oponente*, también en la explicación anterior aparecen otras funciones de la mente, el pasado, el futuro, etc., que no necesitan el oído y demás sentidos. Con ellas se sobrepasa el número cinco.

El vedantín responde así a esto: Siguiendo el principio de que las opiniones de otros (sistemas filosóficos) pueden aceptarse si están libres de objeciones, afirmamos que las cinco funciones mentales son las cinco

conocidas por el yoga: «Comprensión recta, error, la ilusión, el sueño y la memoria» (Patañjali, I, 1, 6). O también puede entenderse que el *sūtra* señala a la mente (*manas*) como ejemplo análogo por la pluralidad de las funciones (pero no por su número). El *sūtra* debería interpretarse en ambos casos indicando que como la energía vital tiene cinco funciones es un instrumento del ser, como lo es la mente (*manas*).

LA ENERGÍA VITAL ES IMPERCEPTIBLE Y LIMITADA

Sūtra 13. *Y (la energía vital) es imperceptible.*

Como el resto de los órganos, la energía vital principalmente debe considerarse imperceptible y de tamaño limitado. Es lo que debemos entender y no que es similar a los átomos. Porque con sus cinco funciones invade todo el cuerpo. Es imperceptible la energía vital ya que al abandonar el cuerpo no la puede percibir un espectador. Y es de tamaño limitado, según los textos upanisádicos que se refieren a ella saliendo y entrando del cuerpo.

Podría decirse sin embargo, *interviene el oponente*, que también las escrituras mencionan su omnipresencia. Por ejemplo en estos textos: «Es como una hormiga, como un mosquito, como un elefante, es lo mismo que los tres mundos, lo mismo que este universo» (Br. Up. I, 3, 22).

A esto respondemos, *dice el vedantín*, que la omnipresencia de la que habla este texto es un atributo de la energía vital (*prāna*) que está en la Vida (*Hiranyagarbha*), y no la del cuerpo individual. Además la declaración de igualdad: «como una hormiga», sólo señala el hecho de que la energía vital, tal como existe en las criaturas individuales, tiene una dimensión limitada. No hay por tanto ninguna dificultad.

LAS DIVINIDADES DE CADA ENERGÍA

Sūtra 14. *Pero están (las divinidades que) dirigen el fuego y otras (energías). Porque eso es lo que dicen las escrituras.*

Aquí surge una discusión: Las energías (u órganos) de las que hemos tratado ¿pueden producir efectos por su propio poder o sólo cuando las dirigen las divinidades?

El oponente sostiene que como las energías tienen capacidad de producir efectos, actuarán con poder propio. Además, si admitimos que ac-

túan guiados por divinidades, resultaría que esas divinidades que dirigen serían las que experimentarían los frutos de las acciones. Y el ser individual dejaría de ser experimentador. Por eso hay que concluir que las energías (en sus órganos) actúan por su propio poder.

A esto, *dice el vedantín,* respondemos como sigue: El *sūtra* declara: «pero están las que dirigen el fuego y otras». La palabra «pero» refuta la posición contraria. Y se afirma que los órganos del lenguaje y el resto (de los órganos vitales) encajan en sus respectivas actividades guiados por la luz, que es lo mismo que decir por las divinidades que se identifican con la luz, como el fuego. La razón que se alude es que «eso es lo que dicen las escrituras». Y es lo que se declara en: «Convirtiéndose en el órgano del lenguaje, el fuego (*Agni*) entró en la boca» (Ai. Up. I, 2, 4). Esta afirmación sobre el fuego convirtiéndose en lenguaje y entrando por la boca como una divinidad se hace suponiendo que actúa con su poder (y no como simple elemento). Porque si eliminásramos esta relación (directora) de la divinidad, no se daría ninguna conexión entre el fuego y el lenguaje o la boca. Los pasajes siguientes: «Convertido en aliento, el aire (*Vāyu*) entró en las fosas nasales» (*ibid.*) se explicarán del mismo modo. También encontramos otros textos que confirman esta conclusión: «El lenguaje es la cuarta parte del *brahman*[4]. Brilla y calienta como la luz y el fuego» (Ch. Up. III, 18, 3). Esto afirma que el lenguaje está formado de la luz del fuego (*Agni*). Y otros textos señalan lo mismo, declarando que el habla se convierte en fuego: «(La energía vital) aparece primero a través del lenguaje. Cuando el lenguaje se libera de la muerte se convierte en fuego» (Br. Up. I, 3, 12). En todas partes, la enumeración del lenguaje, etc., por un lado, y del fuego, etc., por otro, que implica una diferencia entre el plano físico y el divino, se hace, basándose en la misma relación (la del que guía y la del que es guiado). También los textos de la tradición muestran con detalle cómo el lenguaje y los demás órganos son dirigidos por las divinidades. Por ejemplo: «Los brahmanes que son conscientes de la verdad, saben que el lenguaje está en el plano corporal, los objetos del lenguaje en el plano natural y el fuego en el plano divino». La afirmación de que los órganos realizan sus funciones por sus propios poderes no es razonable. Porque vemos que algunas cosas tienen la capacidad de moverse cuando están dirigidas. Como los coches que son tirados por bueyes. Además es posible que la actividad se produzca de otra manera. Por lo cual afirmamos, basándonos en las escrituras, que las energías de los órganos vitales actúan bajo la dirección de las divinidades. El siguiente *sūtra* refuta la objeción de que si las divinidades dirigieran las energías vitales ellas serían las que experimentarían la acción y no el ser.

4. La vista, el oído y la mente son las otras tres partes.

Sūtra 15. *(Las divinidades no son las que experimentan la acción, porque los órganos vitales están conectados) con aquel (el ser) que los posee, como se sabe por los textos védicos.*

Aunque existen divinidades que dirigen las energías vitales (u órganos) también sabemos por las escrituras que estas energías están unidas al ser encarnado que es el dueño del conjunto de los instrumentos para la acción. El texto siguiente dice: «Entonces el órgano de la vista entra en el espacio interior a la pupila, donde se encuentra el ser. Y el ojo sirve para que pueda ver el ser. Quien es consciente del aroma a través del olfato es el ser. Y el órgano sirve como instrumento del ser» (Ch. Up. VIII, 12, 4). Este y otros textos del mismo estilo se refieren a la relación de los órganos con el ser encarnado. Además, las divinidades que dirigen los órganos son muchas. Y no pueden por tanto considerarse experimentadoras de este cuerpo. Porque se comprende que en él sólo existe un experimentador que reconoce su identidad[5], el ser encarnado.

Sūtra 16. *Y teniendo en cuenta la relación constante (que tiene con el cuerpo el ser es el experimentador).*

El ser tiene una relación constante con el cuerpo a través del cual experimenta. Porque puede estar afectado por el bien y el mal y puede experimentar placer y dolor. Las divinidades no, pues ellas están en un estado más elevado de poder y gloria y probablemente no puedan entrar en este abyecto cuerpo como experimentadores. Así se lee en las escrituras: «Sólo lo bueno va hacia Ella (la Vida, *Hiranyagarbha*), lo malo no se acerca a las divinidades. Y solamente los órganos vitales están conectados constantemente con el ser encarnado, como se ve cuando esta parte en el momento de la muerte: «Cuando se va (el ser) la energía vital (*prāna*) le sigue; cuando la energía vital se va, todas las energías (de los órganos vitales) le siguen» (Br. Up. IV, 4, 2). Por esta razón, aunque existen divinidades que

5. Las percepciones son muchas pero uno sólo es el sujeto que las percibe. El cuerpo y la mente son meros instrumentos de la experimentación que no reconocen su identidad, el «yo soy».

dirigen los órganos vitales, el ser encarnado no cesa como experimentador, pues las divinidades están conectadas con esos órganos y no con el ser en estado de experimentador.

LOS ÓRGANOS VITALES Y SU RELACIÓN CON LA ENERGÍA VITAL

Sūtra 17. *(Las energías vitales,* prānas*) son órganos independientes de la energía vital, como lo designan (las escrituras).*

Se han enumerado además de la energía vital, las otras once energías por orden. Ahora surge la duda de si las energías (*prānas*) son funciones de la energía vital (*prāna*) o son realidades independientes. ¿Qué concluiremos aquí?

El oponente dice: Son sólo funciones de la energía vital principal. Y se sabe porque en los textos védicos se afirma. Allí se presentan la energía vital y las otras juntas. Y se señala que las energías son idénticas a la energía principal. Leemos: «Bueno, tomemos todos su forma. Y desde entonces todos (los órganos vitales) asumieron su forma» (Br. Up. I, 5, 21). Además la palabra *prāna* es común a las dos, lo que indica su identidad. Podría ser que el término *prāna* tuviera varios significados o también que se pudiera entender en sentido literal o figurado. Pero esto no es adecuado en este caso. Por tanto, los once órganos como el del lenguaje, son funciones de la misma energía vital como los cinco modos: «*prāna, apāna*, etcétera».

Ante eso, nosotros respondemos, *dice el vedantín,* así: El lenguaje y demás órganos son realidades independientes, distintas de la energía vital. Porque se les designa de distinta manera.

¿Y cuál es esa distinta designación?, *dice el oponente.*

Las once energías a las que nos referimos, *contesta el vedantín,* las que restan, separando la energía vital principal, se denominan once órganos sensoriales (*indriya*) en los textos védicos. Como leemos en: «De Él surgió la energía vital, la mente y los órganos sensoriales» (Mu. Up. II, 1, 3). En este y en otros pasajes se mencionan por separado la energía vital y los órganos vitales.

Pero *interviene el oponente,* en este caso no se debería considerar a la mente como un órgano sensorial lo mismo que la energía vital puesto que en el pasaje se ve que se presenta por separado.

Cierto, *dice el vedantín,* pero en la tradición se mencionan once órganos vitales. Si tenemos esto en cuenta, la mente, lo mismo que el oído, debe incluirse entre los órganos. Por otra parte no está reconocida ni por la

tradición ni por las *Upanisad*, la energía vital como órgano sensorial. Esta diferencia de designación sólo es adecuada si hay una diferencia esencial. Pero si son iguales esencialmente, resulta contradictorio el designar como órgano sensorial a la energía vital en unas ocasiones y en otras no. Por tanto las otras energías (u órganos vitales) son diferentes en esencia de la energía vital. ¿Y por qué pertenecen a una categoría diferente?

Sūtra 18. *Porque están diferenciados en los textos upanisádicos.*

En todas partes se habla en las *Upanisad* de la energía vital (*prāna*), como diferente del lenguaje y demás los órganos. El pasaje que empieza así: «Ellos (los órganos vitales) dijeron al lenguaje...» (Br. Up. I, 3, 2), cita al lenguaje atrapado por el mal de los espíritus malignos (*asuras*). Luego concluye la sección referente a los órganos. Y después menciona especialmente la energía vital que supera a los espíritus malignos en el párrafo que comienza: «Luego dijeron a la energía vital...» (Br. Up. I, 3, 7). Y otros textos se refieren también a esa diferencia: «Él por sí mismo nombró la mente, el lenguaje y la energía vital» (Br. Up. I, 5, 3). De aquí también se deduce que los demás órganos vitales constituyen una categoría distinta de la energía vital.

¿Qué otra razón hay además para considerarlos diferentes?

Sūtra 19. *(Los órganos vitales son diferentes de la energía vital) por sus distintas características.*

Existen además distintas características entre la energía vital (*prāna*) y los órganos vitales (*prānas*). Cuando el órgano del lenguaje duerme, la energía vital está despierta. Y únicamente la energía vital va más allá de las garras de la muerte mientras los otros mueren. La permanencia y la partida de la energía vital, y no la de los órganos sensoriales, es la causa de que el cuerpo se mantenga o se destruya. Por otra parte, los órganos sensoriales son causa de la percepción de los objetos sensoriales y no de la energía vital. Así vemos que existen muchas diferencias que distinguen la energía vital de los órganos sensoriales por lo que afirmar que éstos no son sino la energía vital es erróneo. Incluso un examen del contexto nos hace ver sus diferencias. Porque ahí se mencionan en primer lugar los órganos sensoriales en el texto: «El órgano del lenguaje dijo "iré a hablar"» (*ibid.*). Después se dice que el órgano del lenguaje y los demás órganos fueron cogidos por la muerte bajo la forma de la fatiga. E invariablemente el órgano del lenguaje

se cansó» (*ibid.*). Finalmente se menciona la energía vital por separado como habiendo superado la muerte. Esto se lee en el texto: «Pero la muerte no se apoderó de la energía vital en el cuerpo» (*ibid.*). Y se afirma su superioridad en: «Aquella (la energía vital) es lo mejor en nosotros» (*ibid.*). El que los órganos del lenguaje y demás asuman la forma de la energía vital debe entenderse en el sentido de que su potencia para la acción deriva de la energía vital; pero no que sea igual a ella. De ahí se deduce que el término *prāna* se aplica a los órganos vitales en sentido figurado. Las escrituras señalan lo siguiente respecto a esto: «Asumieron su forma. Y por eso se les llama *prāna*» (*ibid.*). Muestran que la palabra *prāna* que significa la energía vital, se aplica metafóricamente a los órganos sensoriales. Por tanto el lenguaje y los otros órganos vitales son diferentes en esencia de la energía vital.

LA CREACIÓN DE LOS NOMBRES Y LAS FORMAS

Sūtra 20. *De cualquier modo la creación de nombres y formas se debe a Él, quien las creó en tres partes según las escrituras.*

En el capítulo que trata de la escritura (*Sat*) del Absoluto, cuando se refiere a la creación del fuego, del agua y del alimento (la tierra), leemos lo siguiente: «Aquella divinidad pensó: "Pueda yo manifestarme en nombres y formas por mí misma, entrando en estos tres seres, como su ser. Y hágase de cada uno de ellos tres partes"» (Ch. Up. VI, 3, 2). Aquí surge una duda: ¿en la evolución de nombres y formas, quien actúa es el ser (*jiva ātmā*) o el Ser supremo?

El oponente sostiene la primera alternativa, al tener en cuenta las características que expresa la expresión «como su ser». Es de experiencia habitual el uso de frases como: «Entraré en el ejército del enemigo como espía y así conoceré su fuerza», en las que se atribuye el control de la fuerza del enemigo al rey, cuando realmente es el espía el que ejecuta la acción. La divinidad se atribuye a sí misma la evolución de nombres y formas al decir en primera persona: «Pueda yo manifestarme». Y así es quien actúa en la manifestación como causa por medio del ser que es el agente real. Además en el caso de nombres como *dittha* o *davittha* (ambos animales de madera), y en las formas de jarras o platos, vemos que el ser individual es quien ha actuado (dándoles nombres).

El vedantín como respuesta cita el sūtra: «La creación de nombres y formas se debe a Él, quien la creó en tres partes». La expresión «de cualquier modo» descarta la opinión del oponente. La «creación de nombres y

formas» se refiere a la manifestación. Y «quien las creó en tres partes», hace referencia al Ser supremo. Su acción (de crear) es indudable al ser tripartita[6]. Toda la creación de nombres y formas que vemos como el sol, la luna, los relámpagos (en el cielo) y también la creación de nombres y formas en individuos y especies como las Kuśa, Kāśa (plantas) o el árbol Palāsa y animales, ganado, seres humanos y otros es, sin duda, obra del Ser supremo, quien creó el fuego, el agua y la tierra. ¿Por qué? Porque así es «según las escrituras». El texto comienza así: «Aquella divinidad pensó». Y enseguida se usa la primera persona: «Pueda yo manifestarme en nombres y formas». Y esto significa que únicamente el Ser supremo, el Ser Absoluto, que es quien habla aquí, es el creador.

El oponente interviene: Pero por la característica de la frase «como un ser» deducimos que la manifestación se debe a la acción humana.

No, *dice el vedantín*, las palabras «como un ser» están relacionadas con estas otras: «Entrando por sí mismo», y porque su contenido está próximo. Y no están relacionadas con: «Yo me manifieste». Si estuvieran en relación con las anteriores tendríamos que aceptar que la primera persona que se refiere a la divinidad en: «que yo me manifieste», se está empleando en sentido figurado. Y ningún ser excepto la divinidad tiene el poder de crear una multiplicidad de nombres y formas, montañas, ríos, mares... Incluso si alguna de esas cosas tuviera tal poder dependería del Ser supremo, como el espía depende del rey, que pueda llamarse «Yo mismo».

El estado de ser individual (*jīva*) depende únicamente de las limitaciones añadidas. De aquí se deduce que incluso si se considera que la manifestación de nombres y formas las crea el ser individual, en realidad es el Ser supremo quien las crea. Además la conclusión a la que llegan todas las *Upanisad* es que Dios es el que se manifiesta en los nombres y las formas. Esto es lo que evidencian textos como: «Aquello que se llama el espacio (lo Absoluto) es el creador de nombres y formas» (Ch. Up. VIII, 14, 1). Por tanto, la manifestación de nombres y formas es sin duda la obra del Ser supremo, que también es autor de la combinación de los tres elementos. Aquí el texto quiere decir que la manifestación de los nombres y las formas va precedida por la acción de cada elemento tripartito, ya que el mismo origen del fuego, agua y tierra implica la manifestación del nombre y la forma de cada uno de ellos. El acto de dividirse en tres se muestra en la *Upanisad* en los casos del fuego, el sol, la luna y el relámpago en: «El color rojo del fuego (físico) es el color del elemento fuego (sutil). El color blanco

6. La creación completa de nombres y formas incluye los tres elementos (fuego, agua y tierra) que se combinan para formar los cuerpos físicos. El proceso se llama *trivritkarana*. Es el proceso creador. Y donde se encuentra sin duda hay creación.

del fuego (físico) es el color del agua (sutil) y el color oscuro del fuego (físico) es el color de la tierra (sutil) (Ch. Up. VI, 4, 1). Así se manifiesta la forma del fuego primero y el nombre «fuego». Y cuando la forma se manifiesta, aparece un objeto existente. Y el nombre «fuego» revela ese objeto, así hay que entenderlo también cuando se trata del sol, la luna y el relámpago. El ejemplo (que se da en el texto) de las tres partes del fuego, indica que las tres sustancias, tierra, agua y fuego, también se dividen en tres partes, igual que en el principio y la conclusión del tema es común a los tres. Esta explicación común se da en el pasaje: «Cada una de las tres divinidades se hace tres» (Ch. Up. VI, 3, 4). Y también en: «Lo que parecía (en el plano físico) como si fuera rojo, era el color (sutil) del fuego». Y termina con: «Y lo que parecía ser desconocido, era una combinación de esos (tres elementos)» (Ch. Up. VI, 4, 6-7). Se describe en el texto otra división en tres partes con respecto al cuerpo físico (del ser humano) en: «Cuando llegan al estado de ser humano, esas tres divinidades se dividen en tres» (Ch. Up. VI, 4, 7). Esto mismo afirma el maestro (Vyāsa) de acuerdo con el texto upanisádico, para refutar por anticipado cualquier objeción.

Sūtra 21. *El cuerpo humano es producto de la tierra, como se muestra en las* Upanisad. *Y también los otros dos (elementos de fuego y agua).*

Según el proceso que enseñan las escrituras, el cuerpo carnal se genera de la tierra después que se ha dividido en tres partes y ha sido asimilada por el ser humano (como alimento). Tal como el texto upanisádico dice: «Cuando se asimila el alimento se divide en tres partes. Lo más denso se convierte en heces, lo intermedio en el cuerpo carnal y lo más sutil se transforma en mente» (Ch. Up. VI, 5, 1). Esto significa que la tierra se ingiere bajo la forma de arroz, cebada, etc. La parte más densa de ella se elimina como heces, la parte media se hace sangre y la más sutil evoluciona como mente. Hay que entender que, según las escrituras, los otros dos productos, el agua y el fuego, tienen los mismos efectos. Por ejemplo, la orina, la sangre y el aliento vital son efectos del agua, mientras que los huesos, la médula espinal y el órgano del lenguaje son productos del fuego.

Aquí surge una objeción propuesta por el oponente: si todo lo físico está dividido en tres partes según la afirmación: «Él hizo de cada uno de ellos tres» (Ch. VI, 3, 4). ¿En virtud de qué se ha hecho la distinción de nombres: éste es el fuego, ésta es el agua, ésta es la tierra? Y también: ¿Por qué se ha dicho que en el cuerpo humano carnal es efecto de la tierra que se ha comido y la sangre, el efecto del fuego consumido?

A esta cuestión responde el *sūtra* siguiente, *dice el vedantín.*

Sūtra 22. *Pero teniendo en cuenta la preponderancia (de cada elemento) se los designa especialmente.*

El término «pero», refuta la objeción anterior. Tenemos que entender que la palabra *viśesa* significa en abstracto «preponderancia». Aunque todas las cosas constan de tres partes, se observa sin embargo la preponderancia de uno de los elementos en cada cosa. Por ejemplo, en el calor predomina el fuego, en lo líquido el agua, en el alimento, la tierra. Estas tres partes específicas hacen posibles las diferentes denominaciones en la vida diaria. Pues si las tres partes estuvieran igualmente combinadas como las tres hebras de una cuerda no podríamos distinguir los tres elementos y diferenciarlos al hablar de ellos. Por eso, aunque tengan tres partes, según «la preponderancia» podemos dar la designación correspondiente a cada uno de los tres elementos, como el fuego, el agua y la tierra y sus derivados.

TERCER *ADHYĀYA*

SĀDHANĀ, PRÁCTICAS DE REALIZACIÓN

PRIMER *PĀDA*

INTRODUCCIÓN

En el segundo *adhyāya* hemos contestado a las objeciones que contradicen la posición de las *Upanisad* acerca del Absoluto, basándose en la tradición revelada y en la lógica. Hemos demostrado que todas las opiniones contrarias carecen de base y que no existen contradicciones en los textos upanisádicos. Además se ha establecido que seres que no son el ser individual pero que son necesarios para su experiencia (como la energía) surgen del Absoluto. En el tercer *adhyāya* consideramos los siguientes temas: el modo en que el ser junto con sus limitaciones añadidas, transmigra en la rueda de existencias (*samsara*) (III, 1), los diferentes estados del ser y la naturaleza del Absoluto (III, 2), la diferencia o igualdad en las meditaciones (*vidyās*), la cuestión referente a si los atributos del Absoluto deben tomarse en conjunto o no (III, 3), la consecución de las más elevada meta humana a través del conocimiento de la verdad, la ausencia de disciplina gradual para llegar a la liberación[1] y algún otro tema que aparecerá en conexión con éstos.

La primera parte explica las diferentes vías de transmigración del ser basándose en la meditación en los cinco fuegos, que se refiere al desapego (*vairagya*), tal como se lee al final de la *Upanisad*: «Por tanto se debe rechazar eso» (Ch. Up. V. 10, 8). Es sabido que cuando el ser deja su cuerpo anterior y adquiere otro es ayudado por la energía vital (*prāna*) y la acom-

1. La realización directa, a la que aquí se alude, no es resultado de un método progresivo en el tiempo. Sobreviene la liberación con el descubrimiento de la verdad. Es por tanto una liberación del error. Ésta es la novedad de la tradición vedanta-advaita, un camino de realización humana establecido en la sabiduría.

pañan los órganos sensoriales y la mente. Se lleva consigo la ignorancia (*avidya*)[2], los resultados de sus acciones pasadas (*karman*) y las impresiones adquiridas en existencias anteriores. Esto se sabe por el pasaje de la escritura que empieza así: «Cuando el ser individual parece que se hace débil e insensato los órganos sensoriales y mentales van hacia él» (Br. Up. IV, 4, 1); y termina: «Así el ser individual se desprende de ese cuerpo, lo deja insensible, y crea una nueva y más hermosa forma» (Br. Up. 4, 4). Este pasaje forma parte de un capítulo que trata del estado transmigratorio. Y esto es así porque de esta manera puede el ser experimentar los frutos de las buenas y malas acciones.

LA SALIDA DEL CUERPO

Tenemos que considerar si al salir el ser del cuerpo está protegido por los elementos sutiles, semillas del nuevo cuerpo, o si no lo está.

No está protegido por ellos, *dice el oponente*. Porque afirma la *Upanisad* que el ser lleva los órganos sensoriales consigo, pero no afirma lo mismo respecto a los elementos, pues la expresión «aquellas partículas de luz» del pasaje «Él lleva consigo aquellas partículas de luz», insinúa que sólo se toman los órganos. Porque se habla de ellos en el texto complementario, cuando se menciona el ojo, etc. Pero no se dice nada allí de las partículas de elementos. La parte sutil de los elementos es fácil de conseguir, pues en cualquier lugar en que se origine un nuevo cuerpo están presentes. Por lo que sería inútil que el ser los llevara consigo. Por tanto el ser va sin ser protegido por ellos.

El vedantín dice: A esto responde el Maestro (Vyāsa) con el siguiente *sūtra*:

Sūtra 1. *Cuando el ser sale de un cuerpo para entrar en otro, va cubierto (con las partes sutiles de los elementos). Esto lo sabemos por la pregunta y respuesta (en las escrituras).*

Hay que comprender que «para conseguir el nuevo cuerpo, el ser sale cubierto». Esto se sabe por «la pregunta y su respuesta». La pregunta es: «¿Sabes (Śvetaketu) cómo al agua se le llama hombre después de la quinta oblación?» (Ch. Up. V, 3, 3). La explicación se da en la respuesta del texto

2. Aunque aparezca *āvidya* en el texto también se ha entendido en ocasiones como *vidya*. En este contexto resulta más lógico que sea ambos aspectos: ignorancia y conocimiento con los que el ser se encuentra en el momento.

(*Pravāhana Jaivali*). Las cinco oblaciones la de la fe, la de la luna, la de la lluvia, la del alimento y la de la semilla, se ofrecen en los cinco fuegos: el celestial, el de la buena-lluvia, el de la tierra, el del hombre y el de la mujer. Y allí se responde así a la pregunta: «Por este motivo el agua es llamada hombre en la quinta oblación» (Ch. Up. V, 9, 1). Se entiende, por tanto, que el ser sale envuelto por el agua.

El oponente dice: Sin embargo, en otro texto upanisádico no deja el cuerpo anterior hasta no tener acceso a otro: «Como una oruga que desde el borde de una hoja contacta con otro soporte contrayéndose ella misma» (Br. Up. IV, 4, 3).

No hay contradicción aquí, *dice el vedantín*. Lo que se compara con la oruga no es el ser, subordinado aun a los elementos sutiles, sino el cuerpo futuro, presentado por los efectos acumulados de las acciones pasadas. Y su expectativa llega a prolongarse al nuevo cuerpo. Ésta es la manera de obtener un nuevo cuerpo, según declaran las escrituras. Y todas las teorías que se originan en el intelecto humano deben ignorarse porque las escrituras las contradicen, como por ejemplo la opinión (de los sankhyas) que afirma que el ser y los órganos sensoriales son omnipenetrantes y cuando adquieren un nuevo cuerpo empiezan a funcionar como consecuencia de las acciones del pasado. O también la opinión (de los budistas) según la cual, sólo el ser (sin los órganos) empieza a funcionar en un cuerpo nuevo, mientras que los sentidos y el cuerpo nacen en el nuevo ámbito de experiencia. O la opinión (de los vaiśesikas) en la que sólo la mente va a la nueva experiencia. O la (de los jainas) que considera que el ser individual pasa de un cuerpo a otro como un loro salta de un árbol a otro.

El oponente interviene aquí diciendo: Por la pregunta y la respuesta citada antes se desprende que el ser sale acompañado únicamente por el agua. Según deducimos de la cita védica de la palabra «agua». ¿Cómo puede mantenerse entonces que el ser parte envuelto en las porciones sutiles de los elementos?

El siguiente *sūtra* responde, *dice el vedantín*:

Sūtra 2. *Pero teniendo en cuenta que el agua consta de tres elementos (el ser parte envuelto en ellos y no sólo en agua). Pero (sólo se menciona el agua en el texto) por su preponderancia (en el cuerpo humano).*

La palabra «pero» elimina la objeción anterior. El agua se compone de tres elementos, como sabemos por la afirmación del texto upanisádico referente a los elementos divididos en tres partes (Ch. Up. VI, 3). Por tanto, si se admite que el agua es el constituyente (del cuerpo), faltan los

otros dos elementos (que forman parte de la creación). Además el cuerpo es un producto de los tres elementos, el fuego, el agua y la tierra. Por otro lado, está integrado por tres materiales (humores) el aire, la bilis y la flema. Y siendo así, no puede originarse simplemente de agua, eliminando los otros elementos. Por eso el término «agua», que se usa en (el texto de) la pregunta y la respuesta: «al agua se le llama hombre» (Ch. Up. V, 3, 3 y V, 9, 1), se refiere al hecho de ser el agua predominante y no a que sea el único elemento. De hecho, vemos en todos los cuerpos sustancias líquidas como secreciones, sangre y demás.

Pero, *interviene el oponente*, vemos que la sustancia tierra (sólida) también predomina en los cuerpos.

Es cierto, *dice el vedantín*. Pero la cantidad de agua es mayor que la de cualquier otro elemento. El líquido prevalece además en el óvulo y el semen que originan el cuerpo. Sabemos también que las acciones pasadas (*karma*) son la causa eficiente de la producción del siguiente cuerpo. Y las obras, como el sacrificio del fuego, consisten en ofrecer sustancias líquidas como el soma[3], la mantequilla, la leche, etc. Queda establecida, por tanto, la preponderancia del agua, que se refiere al término «fe» y siempre está asociada a las ceremonias religiosas. Y por esta preponderancia todas las partes sutiles de la combinación de los elementos que constituyen la semilla del cuerpo se indican con la palabra «agua». No hay contradicción (en el texto).

Sūtra 3. *Y al partir de la salida de los órganos sensoriales (se deduce que los elementos también los acompañan).*

La *Upanisad* se refiere a la salida de los órganos sensoriales en el momento de adquirir un nuevo cuerpo en el texto siguiente: «Cuando el ser parte, la energía vital le sigue y todos los órganos siguen a la energía vital al partir» (Br. Up. IV, 2). Y también se afirma esto en textos similares. Pero esta salida de los órganos vitales no es posible sin una base que los sostenga. Por eso deducimos que también el agua, en asociación con otros elementos va (del cuerpo antiguo al nuevo), sirviendo de soporte a los órganos. Porque éstos no podrían moverse ni posarse en ningún lugar sin una base, como observamos en los seres vivos.

Sūtra 4. *Si se ha dicho (que los órganos sensoriales no acompañan al ser en el momento de la muerte), pues los textos*

3. Ver en II, 4, 1, la cita n.º 2.

upanisádicos afirman que penetran en el fuego y otros, decimos que no es así, porque eso se dijo en sentido metafórico.

El oponente insiste en su posición: Los órganos de los sentidos no acompañan al ser en el momento de entrar en un nuevo cuerpo. Porque se lee en las *Upanisad* que el lenguaje y otros sentidos al morir entran en el fuego (Agni) y otras (divinidades). Expresamente afirma: «Cuando el lenguaje de una persona que muere, entra en el fuego, la respiración en el aire, etc.» (Br. Up. III, 2, 13).

No, *responde el vedantín*, porque hay que tener en cuenta el sentido metafórico de esas afirmaciones. La mención en las *Upanisad* de la inmersión del lenguaje, etc., en el fuego es figurado. Porque no se ve en el caso del cabello en el cuerpo y la cabeza, según el texto: «El cabello en el cuerpo surge en la cabeza como la hierba en los árboles» (*ibid.*). Porque no es posible que el cabello del cuerpo y la cabeza surja del cuerpo y alcance las hierbas y los árboles. De la misma manera no es concebible que el ser retirado de los órganos los siga como sus efectos condicionantes. Ni tampoco podría el ser tener experiencia alguna en el próximo cuerpo sin los órganos. Por eso en otros textos se ha establecido claramente que el ser parte con los órganos (Br. Up. IV, 4, 2). Vemos que el fuego y otras deidades como la del lenguaje y demás, que ayudan (a los órganos) en sus actividades, dejan de hacerlo en el momento de la muerte. Por lo que se dice en sentido figurado que el lenguaje entra en el fuego.

Sūtra 5. *Y si se dice que (el agua) no se menciona al principio de las oblaciones, decimos que no porque lógicamente sólo se refiere (al agua) misma.*

El oponente dice: Si esto es así, ¿cómo puede aceptarse que «el agua llega a ser conocida como el hombre en la quinta oblación» (Ch. Up. V, 9, 1) si el agua no está en relación con el primer fuego? En este contexto los cinco fuegos el del cielo y los demás, se mencionan como los que reciben las cinco oblaciones. Y mientras se enumeran, se empieza diciendo: «Gautama, el otro mundo (el cielo) es un fuego» (Ch. Up. V, 4, 1) y luego: «En ese fuego los dioses ofrecen la fe como oblación» (Ch. Up. V, 4, 2), donde la fe se presenta como la cosa ofrecida. Pero el agua se menciona allí como el que ofrece. Si imaginas que el agua es la oblación ofrecida en los cuatro fuegos siguientes empezando por el de la lluvia, bien puede ser (el actor de la ofrenda), pues en el *soma* y los otros objetos que se ofrecen en los fuegos predomina el agua. Pero es absurdo rechazar la fe que se menciona en la *Upanisad* e imaginar el agua que no se menciona, como el que hace la

ofrenda en el primer fuego. Y la fe es una cierta disposición para ese propósito. No es, por tanto, lógico decir que el agua toma el nombre del humano en la quinta oblación.

Eso no es problema, *dice el vedantín,* porque la misma «agua» se menciona con la palabra «fe» en relación con el primer fuego. ¿Y en qué se basa eso? Es lógico porque sólo en esa interpretación el tema se reduce a una idea que se trata en el principio, en el medio y en el final. Mientras que con la interpretación contraria, la unidad de idea se pierde, pues la pregunta se refiere a una cosa y la respuesta a otra. La pregunta expresa cómo al agua se le llama hombre en la quinta oblación.

Y en el desarrollo de la respuesta lo que se llama «fe», distinta del agua, se introduce como una ofrenda en la primera oblación. Y las palabras concluyentes: «De esta manera al agua se le llama hombre» (Ch. Up. V, 9, 1), confirman esta conclusión. Además, los productos de la fe, como *soma*, la lluvia, etc., se mencionan, como sólidos, siendo básicamente líquidos. Por lo que la fe misma es líquida porque el efecto sigue a la causa. Y la actitud llamada fe, mientras es un atributo del ser o de la mente no puede separarse del que tiene otros atributos como corazones y demás de los animales que se ofrecen como oblación. Por tanto, el significado de «fe» es aquí únicamente agua. Y la palabra «fe» es adecuada al agua porque su uso según la costumbre védica es ése: «La fe es agua» (Tai. S. I, 6, 8-9). Además el agua es la semilla del cuerpo vivo, que sostiene algo sutil como la fe. Por ello se le puede llamar fe, lo mismo que a un hombre que realiza hazañas de león se le llama leonino. Y ya que el agua se asocia con las ceremonias realizadas con fe, es apropiado aplicarle la palabra fe al agua. La misma analogía que vemos cuando se dice «la plataforma gritó» cuando un hombre grita desde ella. El agua, por tanto, puede llamarse fe, ya que es la causa de la fe, como se evidencia en el texto védico: «Es el agua (sagrada) la que produce la fe en él por la práctica de los actos virtuosos».

Sūtra 6. *Si se ha dicho (que el ser individual no parte del cuerpo envuelto en agua) porque no se menciona eso en las* Upanisad, *decimos que no, porque se entiende en los que ofrecen sacrificios.*

El oponente dice: Aunque se considere que la pregunta y respuesta se refiere al agua misma que, ofrecida como fe en el proceso, llega a adquirir la forma humana en la quinta oblación, sin embargo no es correcto que el ser individual vaya envuelto en agua. Porque eso no aparece en los textos védicos. No encontramos ninguna palabra en ese contexto que se refiera a los seres, igual que la palabra empleada significa agua. Por tanto, la afirmación : «El ser parte del cuerpo, envuelto por la parte sutil de los elementos» (B. S. III, 1, 1) es ilógica.

Esa objeción no es válida, *dice el vedantín.* «Porque se entiende en los que ofrecen sacrificios». En el texto que comienza: «Aquellos que viven en pueblos y ofrecen sacrificios, obras humanitarias y limosnas, van por el camino del humo» (Ch. Up. V. 10, 3), se muestra que los que realizan sacrificios alcanzan la luna, guiados por el humo y llegan al camino de los antepasados: «Desde el espacio van a la luna que es el rey Soma» (Ch. Up. V, 10, 4). También el pasaje sobre los cinco fuegos se refiere a las mismas personas como se evidencia aquí también por la similitud con el texto: «En este fuego, los ángeles (*devas*) ofrecen la fe. De esa oblación surge el rey Soma» (Ch. Up. V, 4, 2). Y aquellas personas (que realizaron los sacrificios) poseen agua en forma de cuajada, leche, etc., que son los materiales empleados para ritos como el Agnihotra, Darśapūrramāsa y otros. Porque esas sustancias están constituidas por agua en su mayor parte. Cuando se ofrecen en el *Āhavaniya* (una de las ceremonias del fuego), asumen la forma sutil que resulta del sacrificio y se adhieren al que lo realiza. Luego (cuando muere el que hace el sacrificio), los sacerdotes ofrecen su cuerpo en las ceremonias del último fuego con las normas de los ritos funerales mientras se recita la oración (*mantra*): «Que vaya a realizar los ritos al cielo. ¡Que así sea! (¡*Svāhā*!)». Luego el agua que forma parte de la ofrenda y está unida a las divinidades por la fe llega a tener la potencia de los ritos. Y envuelve los seres de aquellos que han efectuado el sacrificio conduciéndolos al otro mundo para que reciban las recompensas de sus actos. Eso se menciona en: «Actos puros como una oblación» (Ch. Up. V, 4, 2 y Br. Up. VI, 2, 9). Y también en la frase que empieza por: «Esas oblaciones, ascienden cuando ellos son puros» (Ś. Br. VI, 2, 6). Esto aparece al final del tema de *Agnihotra* en el pasaje que forma la respuesta a las seis preguntas. Allí se muestra que las dos oblaciones ascienden al otro mundo para dar su fruto. Por todo esto concluimos que los seres cuando salen del cuerpo van envueltos en el agua de las que están formadas las oblaciones.

Pero, *pregunta el oponente,* ¿cómo puede sostenerse que los que realizan sacrificios van a experimentar el fruto de sus obras, si las escrituras afirman que cuando ellos han llegado a la luna, a través del camino simbolizado por el humo, se convierten en alimento: «Ésa es la luna, el rey Soma, que es alimento de las divinidades (*devas*). Los dioses la comen» (Ch. Up. V, 10, 4). Y otro texto con el mismo sentido: «Habiendo alcanzado la luna, se convierten en alimento. Y entonces los dioses (*devas*) se alimentan de ellos igual que los que ofrecen el sacrificio beben el soma. Llénenla y vacíenla (la copa de soma)» (Br. Up. VI, 2, 16). Y no les es posible disfrutar del fruto de sus actos, si son devorados por las divinidades como por tigres.

A esto responde el *sūtra* siguiente, *dice el vedantín.*

Sūtra 7. *Pero (el que los seres individuales sean alimento de los dioses en los cielos, se dice) en sentido figurado; teniendo en cuenta que ellos no conocen al Ser. Porque (la* Upanisad*) lo afirma así.*

La palabra «pero» se emplea para anular la objeción señalada. El que sean alimento es sólo una metáfora y no tiene un sentido literal. Si fuera literal el sentido, textos como: «Quien desee el mundo celestial debe ofrecer sacrificios», serían contradictorios. Si los que ofrecen sacrificio no experimentaran nada en el mundo de la luna, ¿para qué iban a realizar actos de sacrificios que implican grandes esfuerzos? Además vemos que la palabra «alimento» puede usarse en sentido figurado, por la analogía con lo que produce satisfacción en general. Por ejemplo en: «Los vaiśyas son el alimento de los reyes y los animales lo son de los vaiśyas». Lo que expresa aquí el término «comer» es que las deidades disfrutan con los que ofrecen sacrificios y dependen de ese gozo. Es un gozo análogo al de una persona que ama a su esposa, hijos, amigos, etc. No se trata de comerlos como pasteles. Pues un pasaje de la escritura niega que los dioses comen en la forma habitual: «Los dioses no comen o beben, están satisfechos en la contemplación del néctar» (Ch. Up. III, 6-10). A la vez los que ofrecen sacrificios aunque dependiendo de los dioses como los seguidores de un rey, pueden tener una satisfacción individual.

El hecho de que quienes ofrecen sacrificios sean objeto de gozo para los dioses se deduce de su posición de ignorantes del Ser. Pues los que no conocen al Ser son objeto de gozo para los dioses como muestra el siguiente texto upanisádico: «Si una persona adora a una divinidad pensando que la divinidad es una y él es otro, no comprende. Es un animal para los dioses» (Br. Up. I, 4, 10). Significa que un ser humano propiciando a los dioses con oblaciones y otras obras, los sirve como un animal. Y lo mismo sucede en el otro mundo, en el que viven como ellos les asignan. La última parte del *sūtra* puede explicarse también de otra manera. Aquellos que no conocen el Ser son los que ofrecen actos de sacrificio. En el *sūtra* se usa con sentido indirecto, con el significado de «meditación en los cinco fuegos». Esto se comprende por el contexto general. Porque los que realizan sacrificios no conocen los cinco fuegos. Y el que ellos sirvan de alimento se presenta como una frase de alabanza a la meditación, propósito del texto. En ese mismo sentido, otro texto presenta la existencia de experiencia de gozo en el mundo lunar: «Habiendo experimentado enormemente en el mundo de la luna, regresa de nuevo» (Pr. Up. V, 4). Otro pasaje de la escritura afirma también que los que ofrecen sacrificios disfrutan: «Cien bendiciones de los padres que han conquistado este mundo hacen una bendición de las obras de los dioses, quienes obtienen la divinidad por sus obras» (Br. Up. IV, 3, 33). Como las frases que se refieren a que aquellos que realizan sacrificios se convierten en alimento tienen un sentido figurado, comprendemos que son sus individualidades que salen fuera del cuerpo. Por tanto es adecuado que «los seres individuales salgan envueltos (en los elementos sutiles)» (B. S. III, 1, 1).

RETORNO DE LOS SERES INDIVIDUALES

Sūtra 8. *Una vez que las acciones (buenas) han sido agotadas, los seres vuelven con el residuo de las causas de sus actos (*karma*), como se sabe por la revelación (las* Upanisad*) y la tradición, por la senda seguida aquí o por otra distinta.*

La escritura afirma que los seres individuales de aquellos que ofrecen sacrificios y otros (actos religiosos) ascienden por la senda que a través del humo lleva a la esfera de la luna. Y cuando han experimentado los frutos (de sus obras) descienden de nuevo: «Habiendo residido allí, alcanzan el límite que marca su *karma*. Y retornan por la misma senda por la que han venido» (Ch. Up. V, 10, 5). Y termina así: «La persona de buena conducta nace entre brahmanes, mientras que los de mala conducta nacen entre los perros u otros (*ibid.*). Aquí hay que considerar si después de haber experimentado los frutos de sus obras descienden con un residuo causal (*karma*) o sin él. ¿Cuál es la conclusión?

El oponente dice que regresan sin él. ¿Por qué? Porque hay que tener en cuenta la especificación, el límite del conjunto de las acciones. El resultado de las acciones (*sampātam*) significa que los seres pasan de un mundo a otro para experimentar el fruto de sus obras. Y el texto «habiendo morado allí en el límite del conjunto de sus acciones» muestra que el resultado total de cada uno se experimenta allí. Otro texto upanisádico: «Y cuando sus acciones pasadas son agotadas (llegan a este espacio, del espacio al aire, del aire a la lluvia y de la lluvia a la tierra» (Br. Up. VI, 2, 16) revela este mismo hecho.

Hay una objeción: Podríamos imaginar que una persona experimenta en aquel mundo sólo mientras dura el resultado de las acciones que allí se experimentan.

No se puede imaginar eso, *dice el oponente,* porque se hace referencia a cualquier acción: «Habiendo agotado los resultados de cualquier

acción realizada en esta vida, regresa de aquel mundo a éste para (experimentar) nuevas obras» (Br. Up. IV, 4, 6). Por el término «cualquier» se insinúa que todos los actos realizados aquí se agotan en el otro mundo. Además, la muerte tiene el poder de poner de manifiesto aquellas obras que todavía no han producido resultados. Porque antes son obstaculizadas por las que tienen sus frutos en el cuerpo actual. Y la muerte, por su poder, pone de manifiesto instantáneamente los resultados que no se han completado (en esta vida) para que se manifiesten en la próxima. Porque cuando la causa es la misma, los efectos no deben ser diferentes. Una lámpara que está situada a la misma distancia de una jarra y de una pieza de tela ilumina a las dos igual. Por tanto, se deduce que los seres descienden sin el resultado de las acciones realizadas.

El vedantín responde así a esto: «Después de la extinción de las (buenas) obras, un ser retorna con el resultado de ellas (*karma*). Cuando el conjunto de las obras con las que los seres han ascendido a la esfera lunar queda extinguido por la experiencia, el cuerpo de agua que se había formado para adquirir experiencia en la luna se disuelve. La disolución se produce al contacto con el fuego del dolor que produce la extinción de la satisfacción experimentada. Es lo mismo que la fusión de la nieve y el granizo al contacto con los rayos de sol, o la solidez de la mantequilla con el contacto de las llamas del fuego. Y al extinguirse las causas (*karma*) de las obras religiosas como sacrificios por haber experimentado ya sus resultados, los seres descienden con un cierto residuo causal (*karma*).

Pero, *pregunta el oponente,* ¿qué razón hay para que permanezca ese residuo?

Y el vedantín responde: El *sūtra* dice: «Como se sabe por la revelación (las *Upanisad*) y la tradición». Las escrituras védicas afirman que los seres descienden con ese residuo causal: «Aquellos cuya conducta ha sido buena (*ramanīya-karanāh*), rápidamente obtendrán un buen nacimiento; entre los *brahmanes* (filósofos y sacerdotes), entre los ksatriyas (gobernantes y guerreros) o entre los vaiśyas (comerciantes y campesinos). Pero aquellos cuya conducta ha sido mala (*kapūya-karanāh*) rápidamente tendrán un mal nacimiento; entre los perros, entre los cerdos o entre los chandālas (sin casta)» (Ch. Up. V, 10, 7). Se demuestra más adelante que la palabra *karana* («conducta») se emplea aquí como residuo causal o *karma*. Y se sabe por experiencia que las satisfacciones son graduadas desde las más elevadas a las más bajas según los nacimientos de los seres humanos. Como es inadmisible aquí la teoría de la probabilidad o casualidad, esta división indica la existencia de un residuo causal. Y las escrituras hablan en general del bien y el mal como causas de la felicidad y el sufrimiento. También la tradición muestra que los seres descienden con ese residuo: «Las personas que pertenecen a las diferentes castas y estados de vida, que sinceramente cumplan con sus deberes, percibirán los frutos de sus acciones después de morir, y según los residuos causales de sus obras, tendrán distintas existencias, de casta, de familia, de ambiente, de duración de la vida, de conocimiento, salud, situación, felicidad e inteligencia».

¿Y cuál es ese residuo?, *dice el oponente.*

Algunos (pseudo-vedantines) dicen que se trata del residuo de las obras realizadas (en la existencia anterior) que conduce a una vida celestial tras experimentar en el cielo, como el agua que rebosa de un vaso lleno. Podría compararse también al resto de aceite que queda adherido en el interior de una vasija que antes estuvo llena de aceite.

Pero, *insiste el oponente,* no se puede decir que el resultado de las obras persista después de haber disfrutado ya sus frutos, ya que la potencia invisible (*adrishta*) de la acción, no puede coexistir con el efecto (como la felicidad o el sufrimiento).

Eso no importa, *dice uno de los pseudo-vedantines,* porque nosotros afirmamos que las obras se experimentan totalmente allí (en la esfera lunar).

¿No es un hecho, *pregunta el oponente*, que los seres ascienden a la esfera lunar para experimentar allí totalmente el efecto de sus méritos?

Y el pseudo-vedantín dice: Es verdad. Pero cuando sólo quedan pequeños residuos de las obras ya no pueden permanecer allí. Lo mismo que alguien que espera servir a un rey puede residir allí, con todo lo necesario para el placer del rey. Sin embargo no puede quedarse más tiempo en la corte, cuando por su larga estancia la mayoría de estas cosas necesarias se han gastado ya, cuando le quedan únicamente una sombrilla y unas sandalias. Del mismo modo el ser individual que no posee más que una parte residual del efecto de sus obras, no puede continuar en el mundo lunar.

Este razonamiento, *afirma el vedantín,* carece de fundamento. Porque es ilógico decir que una porción del resultado de las acciones que conduce al cielo, persistirá después de experimentado (el cielo). Hay que tener en cuenta que la potencia invisible (*adrishta*) de la obra no puede sobrevivir a su efecto.

¿No se ha dicho, *replica el pseudo-vedantín,* que los resultados de las obras que conducen al cielo no se experimentan completamente allí?

Sí, *dice el vedantín,* pero esta afirmación es inaudita. Porque las personas que siguen la autoridad de los *Vedas* no pueden creer algo tan fantástico como que el mérito de una persona que tiene sus efectos en el cielo no se le conceda incluso después de haber dejado el cielo. Por el contrario, una parte de esos efectos será fructífera para esa persona aun después de haber descendido del cielo. No se puede negar que en la vasija quedará algo de aceite residual, pues ésta es la experiencia. Del mismo modo vemos que el equipo de cortesanos continúa aún con unos pocos

materiales. Y en el caso que tratamos, el no encontrar ningún residuo del mérito que ha conducido al cielo, no se puede concebir porque contradiría las escrituras que declaran que esos méritos conducen al cielo. Y debemos comprender que no queda un residuo de las obras (*karma*) cuyo fruto es el cielo por la siguiente razón: los seres que ya han experimentado el cielo tendrían un buen *karma* y no el opuesto. Y en ese caso se daría una contradicción en el texto upanisádico: «Aquellos cuya conducta ha sido buena, aquellos cuya conducta ha sido mala» (Ch. Up. V, 10, 7). Por ello después de que los efectos de ese conjunto de obras son compensados en el otro mundo, se tienen que realizar los resultados de las otras obras cuyos efectos tienen que experimentarse en este mundo. Y éstas son las causas latentes (*anusaya*) por las que los seres descienden de nuevo. Se ha argumentado que de la afirmación: «cualquier acción» (Br. Up. IV, 4, 6) se deduce que los seres vuelven a descender sin ese residuo, después de haber alcanzado el final de todas las acciones aquí en la tierra que es el disfrute de los efectos. Pero eso no es así. Porque se ha demostrado ya que esas causas residuales persisten.

Por eso tenemos que comprender que los seres vuelven a descender después de haber liquidado «cualquier acción» por la experiencia aquí en este mundo con vistas a obtener resultados en el cielo y después que esos resultados ya han dado sus frutos allí (en el otro mundo). El otro argumento era que la muerte pone de manifiesto todas las obras sin excepción de las que no han fructificado aquí. Pero hay que tener en cuenta que no estamos cualificados para establecer una línea divisoria entre las obras cuyos frutos comienzan en otro mundo y las que sus frutos comienzan en éste. Además tenemos que preguntarnos por qué razón se afirma que la muerte pone de manifiesto aquellas obras cuyos frutos no han tenido comienzo aquí en la tierra. Y la respuesta será que en esta vida no puede comenzar la operatividad de ciertas obras porque las obstruyen los efectos de otras obras que empiezan aquí. Sin embargo, esa operatividad comienza tan pronto como cesa la obstrucción, en el momento de la muerte.

Si antes de la muerte esas acciones cuyos frutos ya han comenzado obstruyen otras acciones desde su inicio, en el momento de la muerte también ciertas obras de menos fuerza serán interrumpidas en su operatividad por otras de fuerza mayor. Y será así imposible que los frutos de las obras cuyos frutos deben experimentarse en diferentes existencias, deban manifestarse en el momento de la misma muerte, sólo porque tienen en común que sus efectos no han comenzado antes. Y esos efectos sólo originarían una existencia. Esto no puede ser así por el hecho de que hay determinados efectos que tienen naturaleza opuesta[4]. Tampoco puede aceptarse que en

4. Y no podrían, por tanto, experimentarse en la misma existencia, porque se anularían entre sí.

el momento de la muerte algunas obras se manifiestan mientras que otras se extinguen. Porque eso contradiría la afirmación de que todas las causas tienen sus efectos inevitablemente. De hecho, ninguna puede extinguirse a no ser mediante actos de penitencia. También la tradición muestra que los efectos de las acciones quedan latentes por largo tiempo al ser obstruidos por otros de opuesta naturaleza.

Hay un texto con el siguiente caso: «Algunas veces sucede que una buena obra queda latente hasta que la persona que la posee queda libre del sufrimiento». Si todas las buenas obras latentes se activaran en una sola muerte y dieran ocasión a un sólo nacimiento, aquellos que vuelven a nacer en el mundo celestial o en el infierno, como animales, no podrían realizar actos religiosos que no están asignados (para esa clase de existencias). Y estarían excluidos de adquirir méritos o culpas, por lo que no podrían entrar en ninguna forma nueva de existencia ya que no habría causa para ello. Eso además contradiría la tradición que afirma que algunas acciones individuales como el asesinato de un brahman, son causa de varias existencias. Y no hay otra fuente de conocimiento sino la de las escrituras para conocer los resultados que se siguen a las acciones buenas o malas. Tampoco la muerte puede inducir a manifestarse a aquellos efectos de obras que se observa ya se han experimentado aquí. Como por ejemplo el Kārīrī[5].

Por tanto, ¿cómo podremos afirmar que la muerte pone de manifiesto todas las acciones (*karma*)? El ejemplo de la lámpara (usado por el oponente) ya ha sido refutado porque nosotros demostramos la fuerza relativa de las acciones[6]. Además la analogía de la lámpara debe entenderse como la posibilidad de que se revelen o no las cosas densas o las sutiles. Como una lámpara que revela lo denso pero no sutil, aunque estén a igual distancia, del mismo modo la muerte sólo induce a la operatividad a las obras más potentes y no a las más débiles. Aunque se presente igual oportunidad para la expresión de ambas.

Por tanto, la teoría sobre la manifestación de todos los efectos de las acciones (*karmas*) en la muerte no es adecuada. Porque contradice los *Vedas*, la tradición y la razón. Y está fuera de lugar el miedo a que quede algún residuo de las obras en el momento de la liberación. Porque sabemos por las *Upanisad* que todos los resultados de las acciones quedan destruidas por la perfecta comprensión (iluminación). Por ello queda establecida la conclusión de que los seres descienden con el residuo de sus obras. Descienden según el camino que han seguido, pero ascienden de manera dife-

5. Ceremonia sacrificial para obtener la lluvia.

6. Lo que se demostró es que en el momento de la muerte no aparecen todas las acciones por igual.

rente. Y esto es así porque el humo y el espacio que se encuentra en el sendero de los antepasados (*manes*), se menciona en el momento del descenso. Y por la omisión de la noche y la adición de la niebla deducimos que el camino (de vuelta) debe ser diferente[7].

Sūtra 9. *Se ha dicho que (el ser alcanza un nuevo nacimiento) por su propia conducta (y no por los efectos residuales de las acciones). Pero eso no es así pues el término «conducta» se usa (en un texto upanisádico) con el sentido indirecto de «efectos residuales», como afirma Kārsnājini.*

El oponente hace una objeción: El texto upanisádico citado por ti para probar la existencia de un residuo de las acciones: «Aquellos cuya conducta ha sido buena» (Ch. Up. V, 10, 7) sólo demuestra que el nuevo nacimiento depende de la conducta (*karana*) no del residuo de las acciones (*anusaya*). Ahora bien, estas dos palabras son diferentes, pues *karana* como *karitra* significa «buena conducta» y «buena forma»; mientras que *anusaya* significa el residuo que queda de las obras ya experimentadas. También muestran las *Upanisad* cómo difieren la acción y la conducta en: «Y en lo que hace, en cómo actúa, en eso se convierte» (Br. Up. IV, 4, 5). Y: «Las obras sin culpa se tendrán en cuenta, no otras. Toda conducta nuestra recomendable la seguirás, pero no otras» (Tai. Up. I, 11, 2). Deducimos que del texto que afirma que el nacimiento depende de la conducta no puede probarse la existencia de un residuo de las acciones sin recompensa.

Esta objeción no tiene fuerza, *responden los vedantinos*, porque el término «conducta» en el texto upanisádico tiene la connotación de «el residuo de las acciones», según la opinión del maestro Kārsnājini.

Sūtra 10. *Si se ha dicho que (en este caso) el término conducta no tiene objeto (interpretado en su sentido literal de buena conducta), nosotros decimos que no es así. Porque los efectos de las acciones (*karma*) dependen de esa conducta.*

El oponente dice: Puede que sea así. Pero, ¿por qué razón deberíamos abandonar el significado directo de la palabra conducta (*karana*) y aceptar uno indirecto como residuo de los efectos de las acciones? La conducta védica, que el texto menciona directamente, tiene como efecto un nacimiento bueno o malo como consecuencia de los méritos o culpas ante las prescripciones y prohibiciones. Además hay que admitir algún resultado de la conducta, pues de lo contrario resultaría inútil.

7. Ver Ch. Up. V, 10, 5 donde se menciona el humo y el espacio. Ver Ch. Up. V, 10, 3 en el que falta la noche. Ver Ch. Up. V, 10, 6, donde encontramos la niebla.

Kārsnājini dice que eso no importa, porque «los efectos de las acciones (*karma*) dependen de la conducta (*karana*)». Obras como las ceremonias dependen de la conducta, pues quien no tenga buena conducta no puede realizarlas. Sabemos eso por los textos de la tradición como: «Los *Vedas* no purifican al que no lleva una buena conducta». Incluso si consideramos la conducta adecuada para la purificación personal, no sería inútil. Porque cuando obras como las ceremonias empiezan a dar su fruto, la conducta correcta relacionada con una persona produce buenos resultados en las mismas ceremonias. Y se sabe tanto por los *Vedas* como por la tradición que es la acción la que produce todos los resultados. De aquí deriva el punto de vista de Kārsnājini según el cual el residuo de las acciones que está implícito en el término «conducta» es la causa del nacimiento. Porque cuando el nuevo nacimiento se debe a las obras (religiosas), es ilógico considerar que la conducta es la causa. Cuando alguien puede correr por sus propios pies, no lo hará de rodillas.

Sūtra 11. *Pero el maestro Bādari piensa (que el término «conducta») se refiere a las buenas o malas obras.*

Dice el vedantín: El maestro Bādari opina que el término «conducta» sólo indica buenas o malas obras. Conducta (*karana*) y acción (*anushthāna*) y obra (*karma*), son palabras sinónimas. La raíz *kar* (actuar) se usa para todas las acciones en general. Porque cuando una persona realiza obras religiosas como ceremonias, la gente dice de ella: «Esa persona de gran ser actúa (*karati*) rectamente». La palabra conducta (*ākāra*) también puede ser una forma de acto religioso. Algunas veces se habla de la conducta refiriéndose a cosas diferentes. Como la diferencia que se hace en ocasiones entre brahmanes y monjes mendicantes. La conclusión, por tanto, es que personas de buena conducta (*ramaniya-karanāh*) son aquellas que realizan obras encomiables y personas de mala conducta (*kapūya-karanāh*) son las que realizan actos censurables.

EL DESTINO DE LOS QUE OBRAN MAL

Sūtra 12. *Se sabe por los textos védicos que también (van al mundo lunar) los que realizan malas obras.*

Se ha dicho que aquellos que realizan obras religiosas van al mundo lunar. Surge ahora la duda de si aquellos que efectúan malas obras van o no allí.

El oponente sostiene que no se puede afirmar que sólo las personas que pertenecen a la primera clase van a la luna. Porque en las *Upanisad* se habla de que a la luna acuden también los que hacen obras malas. Ya que los seguidores de la revisión Kausitaki afirman: «Todos los que dejan este mundo llegan a la luna con toda seguridad» (Kau. Up. I, 2). Además, el que origine un nuevo cuerpo en los que renacen no se puede concebir sin haber pasado por la luna. Porque hay que tener en cuenta el número que se indica en la afirmación: «En la quinta oblación» (Ch. Up. V, 9, 1). Por ello debe aceptarse que todos van a la luna.

Surge una objeción: No parece justo que tanto los que realizan buenas obras como los que obran mal vayan al mismo lugar.

Pero no es así, *replica el oponente*, porque los otros (los irreligiosos) no experimentan nada allí.

Sūtra 13. *Pero los otros (los que obran mal) descienden después de haber sufrido en la morada de la muerte. Ascienden y descienden según la vía trazada en las* Upanisad.

La palabra «pero» refuta la posición de que todas las personas van a la luna. ¿Cómo se sabe esto? Porque sólo se asciende a la luna para tener experiencias. No se asciende para descender nada más. Por ejemplo, un hombre trepa a un árbol para coger flores o frutas. No sube sin motivo o simplemente para volver a bajar. Y ya se ha establecido antes que los que no realizan actos buenos no tienen experiencias en la luna. Por tanto, sólo aquellos que realizan buenas obras llegan a la luna y no los demás. Estos últimos entran en la morada de la muerte y sufren tormentos infernales en concordancia con sus malos actos. Después descienden a este mundo. Así es su ascenso y descenso.

Y ¿cómo sabemos eso? Todo esto sucede «según la vía trazada en las *Upanisad*». Pues un paisaje upanisádico que personifica las propias palabras de la muerte (*Yama*) dice que aquellos que actuaron mal, al partir, caen bajo el poder de la muerte: «El más allá no ha sido revelado a las personas sin discernimiento, engañados, obnubilados por la ilusión de la riqueza. El que piensa que éste es el único mundo y no hay otro, cae bajo mi dominio una y otra vez» (Ka. Up. I, 2, 6). Y hay muchos más pasajes védicos parecidos por los que deducimos que los seres humanos caen bajo el poder de la muerte. Por ejemplo: «Deja muerte que te aplaquen con sacrificios aquellos que tienen que ir a ti» (R. V. X. 14, 1).

Sūtra 14. *Y también se menciona esto en la tradición.*

Además, autoridades como los maestros Manu, Vyāsa y otros, mencionan en historias como la de Naciketas que el resultado de las malas obras se sufre en la morada de la muerte bajo su dominio.

Sūtra 15. *Y existen siete infiernos.*

Se describen además en los Purānas siete infiernos empezando por Raurava, como lugares para experimentar los efectos de las malas obras. Allí van los que efectúan acciones inicuas. ¿Cómo podrían alcanzar la luna?

El oponente pregunta: ¿No es una contradicción afirmar que los que hacen el mal sufren castigos impartidos por la muerte, cuando la tradición menciona otros como Citragupta que gobiernan el Raurava y otros infiernos?

El vedantín dice: La respuesta se da en la negación del siguiente *sūtra*.

Sūtra 16. *Teniendo en cuenta (que la muerte) extiende su control incluso allí (en los infiernos), no hay contradicción.*

No existe contradicción, ya que se admite que la misma muerte actúa como gobernante principal en esos siete infiernos. La tradición habla de Citragupta y otros como subordinados al servicio de la muerte (*Yama*).

Sūtra 17. *Pero (hay referencia a dos caminos): el de la meditación y el de la acción. Porque ése es el tema del que se trata.*

En el tema de la meditación en los cinco fuegos cuando se responde a la pregunta: «¿Sabes por qué el otro mundo no se llena?», el texto upanisádico continúa: «Hay algunos que no van por ninguno de los dos caminos, esas diminutas criaturas que siguen transmigrando bajo el mandato divino: «Nace y muere». Éste es el tercer estado. Y por eso el otro mundo nunca llegará a llenarse» (Ch. Up. V, 10, 8). En este texto la expresión «los dos caminos» se refiere a «el camino de la meditación y el de la acción».

¿Por qué? Porque esos son los temas de que se trata. Significa que la meditación y la acción se señalan como medios para alcanzar la vía de los dioses y la de los antepasados. El primer camino se menciona en: «aquellos que meditan en esto» (Ch. Up. V, 10, 1). Y se afirma ahí que la vía de los dioses se alcanza por la meditación. El segundo se menciona en:

«Ceremonias, obras de caridad, buenas obras» (Ch. Up. V, 10, 3). Y quiere decir que mediante esas acciones se llega a la vía de los antepasados. En conexión con esto dice la *Upanisad*: «hay algunos que no van por ninguno de los dos caminos». Esto quiere decir que aquellos que no son capaces de seguir el sendero de los dioses a través de la práctica de la meditación, ni el sendero de los antepasados mediante la realización de ceremonias y demás, forman un tercer camino en el que regresan a la existencia como diminutas criaturas. También por esta razón los que no realizan actos religiosos no llegan a la luna.

Pero, *interviene el oponente,* ¿por qué no ascender a la luna y desde allí descender bajo la forma de diminutas criaturas?

Eso no es posible, *dice el vedantín,* ya que la subida carecería entonces de sentido. Además, si todas las personas cuando mueren alcanzan la esfera de la luna, ese mundo se llenaría con los que han partido de aquí. Y esto daría una respuesta contraria a la pregunta (¿por qué este mundo no se llena?). Ya que se espera una respuesta que demuestre que ese mundo no se llena.

El oponente dice: Quizá no se llene porque admitimos que hay un descenso.

No, *dice el vedantín*. Porque eso no se menciona en la *Upanisad*. Es verdad que el mundo podría no llenarse por el hecho del descenso también. Pero la *Upanisad* explica esto por otro hecho, el del tercer estado: «Éste es el tercer estado». Y por eso el otro mundo no llega a llenarse» (Ch. Up. V, 10, 8). De aquí se deduce que el no llenarse se debe a la ausencia de ascenso. Porque de otro modo siendo el descenso común con los que realizan actos religiosos, no tendría objeto afirmar un tercer estado. La palabra «pero» en el *sūtra* significa que se excluye la idea del pasaje de la otra rama (Kau. Up. I, 2) que se refiere a «aquellos que son capaces de ascender». El sentido es que todos los que parten de este mundo con suficiente capacidad van a la luna.

El siguiente *sūtra* refuta la afirmación de que todos deben ir a la luna para obtener un nuevo cuerpo, según el número de obligaciones establecidas en el texto: «en la quinta oblación» (Ch. Up. V, 9, 1).

Sūtra 18. *La especificación de cinco oblaciones no se aplica al caso del tercer estado. Como constatamos (en la* Upanisad*).*

La norma de cinco oblaciones no tiene que seguirse para obtener un nuevo cuerpo. ¿Por qué? Porque ésta es la posición que constatamos (en la *Upanisad*). Ello quiere decir que se ha visto que se ha llegado al tercer estado de la manera descrita, sin ninguna referencia al número específi-

co de oblaciones. Leemos: «Bajo el mandato divino "nace y muere". Éste es el tercer estado» (Ch. Up. V, 10, 8). Además en el texto: «al agua se le llama hombre en la quinta oblación» (Ch. Up. V, 9, 1), el número de oblaciones se establece como causa de la adquisición de cuerpo humano, pero no de un insecto. La palabra «hombre» (*Purusa*) se aplica solamente para la humanidad como clase. Y también el texto enseña simplemente que el agua se transforma en hombre en la quinta oblación. Porque si lo hiciera en otra se daría un doble significado en la misma frase, lo que sería equívoco. Tenemos, por tanto, que comprender, que el cuerpo de aquellas personas que son capaces de ascender y descender sólo aparece durante la quinta oblación. Porque en el caso de otra clase de personas, un cuerpo se forma del agua mezclada con otros elementos, sin que se determine el número de oblaciones.

Sūtra 19. *Además se han registrado en la tradición y en el mundo casos (de nacimientos sin parientes en los que no se dieron las cinco oblaciones).*

Existen casos en la tradición en que ciertas personas como Drona, Dhrstadyumna, Sita, Draupadi y otras, nacieron sin madres. En el caso de Drona y otros, la oblación que se hace en la matriz de la mujer faltó. Mientras que en Dhrstadyumna y otros falta la oblación en ambos en el hombre y en la mujer. Como en estos casos el número de oblaciones se ignora, lo mismo puede suceder en otros casos. Y es una creencia popular que la hembra grulla concibe sin macho.

Sūtra 20. *Debido también a la observación.*

Se observa también que de las cuatro clases de seres orgánicos, vivíparos, ovíparos y los que se originan de la humedad o de semillas, las dos últimas se producen sin relación sexual. Y por tanto el número de oblaciones no se considera. También puede ocurrir en otros casos.

El oponente dice: Pero las escrituras se refieren a aquellos seres que sólo pertenecen a las tres clases porque sólo hay tres maneras de nacer según el texto: «El que surge de un huevo, el que surge de un ser vivo y el que surge de una semilla» (Ch. Up. VI, 3, 1). ¿Cómo se puede alegar que existen cuatro clases?

La respuesta, *dice el vedantín,* se da en el siguiente *sūtra*:

Sūtra 21. *El tercer término (las plantas que nacen de semilla) incluye las que surgen de la humedad.*

Hay que entender que el tercer término, que señala el texto: «El que surge de una semilla» implica también aquellos seres que se originan de la humedad. Porque las dos clases tienen en común el derivar de la tierra o del agua, de algo estable. Sin embargo, es diferente el origen de los seres que se originan de algo móvil (como los animales). En otros lugares al hablar de las criaturas que nacen de la humedad y de las que nacen de semillas, se las considera como clases separadas. Por eso no hay contradicción.

EL SER INDIVIDUAL DURANTE EL DESCENSO SE ASEMEJA AL ESPACIO

Sūtra 22. *(Cuando desciende el ser individual de la luna) tiene una naturaleza semejante (a la del espacio). Porque eso es lo razonable.*

Se ha explicado que los seres de aquellos que realizan actos religiosos, después de haber alcanzado la luna, habitan en ella durante el tiempo que duran sus buenas obras y después vuelven a descender con el residuo de dichas obras (*karma*) (B. S. III. 1, 8). Tenemos que investigar ahora sobre el proceso de ese descenso. Un texto upanisádico habla así del descenso: «Regresan otra vez por el camino que vinieron. Llegan al espacio; del espacio al aire. Y el que ha realizado ceremonias se convierte en humo, del humo se hace vapor, del vapor se hace nube. Y siendo nube cae como lluvia» (Ch. Up. V, 10, 5). Aquí surge una duda: los seres que descienden, ¿adquieren una naturaleza idéntica al espacio o sólo se asemejan a eso?

El oponente dice que el estado es de identidad. Porque así se afirma en forma indirecta en el texto. Cuando surge una duda acerca del sentido literal o figurado, se acepta el literal y no el figurado. Y según esto, los textos: «Se hace aire, se hace vapor», etc., deben entenderse como que el ser se identifica con ellos, para que resulten adecuados. Por tanto, se deduce que los seres se transforman en espacio y demás, en sentido literal.

Ante esto dice el vedantín: Nosotros decimos que sólo pasan a un estado de similitud con el espacio y demás. Cuando el cuerpo, hecho de agua, que se ha formando en el mundo lunar para experimentar, se disuelve al terminar la experimentación (el ser individual), se hace sutil como el espacio. Luego pasa de ahí a la influencia del aire. Y después se pone en contacto con el humo. Éste es el significado de los textos: «Así como vinieron,

regresan al espacio, del espacio al aire, etc.» (Ch. Up. V, 10., 5). ¿Cómo se sabe que esto es así? «Porque eso es lo razonable». No es posible que una cosa se convierta en otra en el sentido literal de la palabra. Además si los seres se identificaran con el espacio, no podrían descender a través del aire, etc. Y como la conexión con el espacio se da por su omnipresencia, no puede significar el texto otro tipo de relación (de los seres) con el espacio, sino la de similitud[8]. Y cuando el sentido literal de un texto es inadmisible, es lógico recurrir al sentido figurado. Por tanto aquí se debe entender en sentido metafórico el que el ser se convierta en espacio, etcétera.

PERÍODO INTERMEDIO DEL SER

Sūtra 23. *No tarda mucho el ser en descender de la luna a la tierra, según la especial declaración de las Upanisad.*

Hay una duda respecto al período que comienza con la transformación del ser en espacio, habiendo sido antes arroz y otro. ¿Permanece el ser mucho tiempo en esos estados de afinidad con cada una de las etapas de su camino, antes de llegar a la siguiente o por el contrario está poco tiempo en cada una?

El oponente dice que teniendo en cuenta que no existe un texto definido, no se puede dar una regla general.

El vedantín contesta así a esto: El *sūtra* dice: «No tarda mucho». Los seres descienden a esta tierra con las gotas de lluvia tras cortos períodos de afinidad con el espacio, el aire. Deducimos esto por la «declaración especial» que hace el texto después de haber dicho que los seres se hacen como el arroz, etc. Se lee allí: «Es todavía más salir de ese estado» (Ch. Up. V, 10, 6). Esta afirmación implica que la salida de los estados de similitud con el arroz, y otros es más difícil; mientras que la salida de los estados anteriores es más fácil comparativamente. Esta diferencia que se refiere a lo agradable o desagradable debe hacerse en relación con lo corto del intervalo de tiempo en la salida. Puesto que al no haberse formado todavía el cuerpo en ese tiempo, no es posible la experimentación (en el sentido sensorial habitual). Por tanto, los seres descienden en un corto intervalo de tiempo hasta el momento de hacerse como el arroz.

8. No podrían relacionarse el ser y el espacio más que por afinidad, si tenemos en cuenta su capacidad de interpenetrarse. Al ser omnipresente, en el espacio está todo y todo está en él. Está en conjunción (*samyoga*) con todo, en el lenguaje de estos textos. El ser se hace aquí «como el aire» pero no se hace aire.

LOS SERES INDIVIDUALES AL ENTRAR EN PLANTAS

Sūtra 24. *Como en los estados anteriores, el ser individual que desciende en los estados posteriores entra en el arroz, etc., que no está entonces habitado por otros seres. Porque así lo afirman las escrituras.*

En la descripción del «descenso de los seres», tras su bajada en gotas de lluvia se dice: «Después han nacido en forma de arroz y de maíz, de hierba y árboles, sésamo y judías» (Ch. Up. V, 10, 6). Surge aquí una duda: en su descenso, los seres que tienen adheridos aún residuos de sus obras, ¿penetran en diferentes clases de cosas inmóviles (plantas), experimentando sensaciones agradables y desagradables, o simplemente se unen a los cuerpos de esas plantas animadas por diferentes seres individuales?

El oponente sostiene que pasan a esas especies y experimentan sus sensaciones agradables o desagradables según el residuo de obras que aún esté adherido a ellas. Esto es así porque de este modo el verbo «nacer» se acepta en su sentido literal. Además porque sabemos por las escrituras reveladas y por la tradición que la condición de una planta puede dar lugar a la experimentación (de los frutos de las obras). Y también porque los sacrificios y otras obras, están relacionados con el sufrimiento infringido a los animales. Y esto puede llevarnos a resultados desagradables. Por tanto, consideramos que «el nacer en forma de arroz» de los que tienen residuos de acciones se debe tomar en sentido literal. Y afirmamos también que el caso es análogo al de una persona nacida «como perro», donde entendemos que se transforma en perro, y experimenta los placeres y dolores relacionados con esta condición.

Nuestra respuesta a este argumento, *dice el vedantín,* es: Como en estados anteriores, los seres con residuos de acciones (*karma* residual) simplemente se unen al arroz, etc., que ya están animados por otros seres. Y no experimentan sus placeres y dolores. Se ha decidido que lo que significa que los seres «se convierten en aire, humo, etc.» es que quedan unidos a ellos. Del mismo modo el que se conviertan en arroz sólo significa que están relacionados con esas plantas.

¿Cómo se sabe esto? Porque la afirmación de las *Upanisad* aquí es similar a la anterior.

¿Y qué quiere decir que esa afirmación sea similar a la anterior?, *pregunta el oponente.*

Aquí, *dice el vedantín,* lo mismo que en el caso de los seres individuales que se convierten en espacio y descienden en lluvia, no se trata de ninguna efectividad de las obras. Por lo que debemos concluir diciendo que no experimentan ni placer ni dolor. Por otro lado cuando se insinúa en

el texto que experimentan placer y dolor se refiere a la operatividad de las obras anteriores. Por ejemplo, en el pasaje que trata de las personas de buenas o malas conductas (Ch. Up. V, 10, 7). Además si tomásemos el nacer de los seres como arroz y demás en su sentido literal, resultaría que cuando las plantas del arroz se recogen, se cocinan y se comen, los seres que han reencarnado en ellas y las dan vida, tendrían que abandonarlas. Y es del conocimiento común que cuando un cuerpo se destruye, el ser que le da la vida le abandona. Y en ese caso la *Upanisad* no mencionaría que desde el estado de similitud con el arroz y demás, los seres que descienden se unen a criaturas animales que tienen poder generativo (a las que comen las plantas). Por esta razón, los seres con residuo de acciones están unidos sólo externamente a las plantas animadas por otros seres. Esto es suficiente para refutar las afirmaciones sobre el entender en sentido literal el verbo «nacer» y sobre el estado de existencia vegetal que da lugar a la experimentación.

Nosotros no negamos completamente que la existencia vegetal pueda permitir la experiencia. Puede ser así en el caso de otros seres que al no realizar actos religiosos se han convertido en plantas. Lo que queremos decir es que esos seres que descienden de la luna con un residuo de obras sin retribuir, no experimentan mientras están identificados con la vida vegetal.

Sūtra 25. *Si se ha dicho que (los sacrificios religiosos que implican la muerte de animales) no son sagrados, decimos que no es así, por la autoridad de las escrituras.*

El oponente dice: Se ha alegado que los actos de sacrificio son impuros porque implican la muerte de animales y ocasionan, por tanto, malos resultados. Por esta razón, dicen, la afirmación de que los seres nacen como plantas debe tomarse en su sentido literal y no figurado.

Este argumento no es válido, *dice el vedantín.* Porque lo que conocemos sobre lo que es un deber y lo que es contrario al deber depende completamente de las escrituras. El saber que una acción es correcta y otra incorrecta se basa en las escrituras. El mérito y demérito son realidades suprasensoriales y varían según el espacio, el tiempo y las circunstancias. Lo que en un lugar, en un momento dado y en unas circunstancias determinadas es correcto, resulta incorrecto en otro lugar, momento y circunstancias. Nadie, por tanto, puede conocer lo que es correcto y lo que no lo es sin ayuda de las escrituras[9]. Dicen las escrituras que al sacrificio Jyotisto-

9. Al afirmar esto debe referirse a quienes carecen de discernimiento. Porque para

ma que presupone daño a los animales (muerte) es un deber. ¿Cómo puede decirse que sea impuro?

Pero el precepto de las escrituras: «No hagas daño a criatura alguna», ¿no quiere decir que hacer daño a algún ser viviente es contrario al deber?, *dice el oponente.*

Es verdad, *contesta el vedantín.* Sin embargo se trata de una regla general. Sin embargo el precepto: «Se debe inmolar un animal a Agni y Soma» es una excepción. Y la regla general y la excepción se aplican a diferentes esferas. Los ritos prescritos por los *Vedas* son puros ya que son practicados por personas con autoridad y sin culpa. Por tanto, el fruto de esas obras no puede ser nacer como una planta. Tampoco puede considerarse que el nacer como arroz y otras plantas es análogo a nacer como un perro, etc. Porque las escrituras enseñan que el último nacimiento es sólo para personas de mala conducta, pero no se afirma esa característica específica en la existencia vegetal. De ahí concluimos que cuando las escrituras afirman que los seres que descienden de la luna se convierten en plantas quiere decir indirectamente que se unen a las plantas.

Sūtra 26. *Entonces el ser individual queda unido con aquel que realiza el acto de generación.*

Ésta es una razón más para que el significado de «convertirse en arroz» se entienda como «relacionarse con el arroz». Las escrituras afirman que después el ser que desciende se hace progenitor como en: «Porque el ser se hace uno con cualquiera que coma alimento y realice el acto de generación» (Ch. Up. V, 10, 6). La identidad con el progenitor no es posible aquí en sentido literal, ya que se llega a ser progenitor mucho después de nacer, al llegar a la adolescencia. Por eso, ¿cómo podría el ser que ha entrado en el alimento que ha sido comido llegar a identificarse con el progenitor a no ser que se entienda en sentido figurado? En este texto tenemos que admitir necesariamente que se refiere a una conexión del ser con el progenitor. Y de aquí deducimos una vez más que el que el ser individual se convierta en planta sólo significa su conexión con la planta.

los que disciernen directamente desde la inteligencia, las escrituras védicas dicen que no hay reglas que reglamenten la conducta. Eso se afirma en las *Upanisad* en muchas ocasiones. Respecto al deber de los ritos citaremos este párrafo: «Entre los que buscan la verdad, sólo la ha comprendido el que ha hecho el trabajo por sí mismo, el que ha penetrado en su interior, donde habita la inteligencia, en la morada dedicada al Ser Absoluto. Los sabios ven una diferencia como la que hay entre la luz y las sombras, entre aquel, y esos otros que practican actos religiosos en general como el de los cinco fuegos o incluso los Tres de Naciketa» (Ka. Up. I, 3, 1).

Sūtra 27. *De la matriz (surge) un nuevo cuerpo (para el ser individual que desciende).*

Después de haberse unido con una persona de poder generador el ser entra en la matriz con sus residuos de acciones (*karma*) y adquiere un cuerpo según esos residuos. La escritura dice así: «Aquellos cuya conducta ha sido buena en esta tierra» (Ch. Up. V, 10, 7). De aquí se puede deducir que mientras dura el trayecto del descenso del ser, aparece la ocasión de unirse con el arroz y demás, pero esos cuerpos no originan experiencias placenteras o dolorosas en ellas. Concluiremos, por tanto, que es un simple contacto con esas plantas lo que se narra de los seres que descienden con residuos de acciones.

SEGUNDO *PĀDA*

EL ESTADO DE SUEÑOS

Sūtra 1. *En la etapa intermedia (de los sueños) hay (verdadera) creación. Porque (la Upanisad) lo dice.*

En la primera parte (de este *adhyāya*) se ha hablado de la meditación de los cinco fuegos, las diferentes etapas de la transmigración de los seres (en la rueda de *samsāra*). Ahora estableceremos los diferentes estados de esos seres (la vigilia, etc.). La escritura dice: «Cuando sueña» (Br. Up. IV, 3, 9), «no hay caballos, ni carros ni carreteras allí, sin embargo el que sueña crea carros, caballos y carreteras» (Br. Up. IV, 3, 10). Surge una duda respecto a esto: ¿la creación en los sueños es tan real como la del estado de vigilia o es ilusoria?

El oponente dice: En este tema se afirma que la creación en la etapa intermedia es real. Tenemos que entender como estado el lugar de los sueños, pues en este sentido se usa la palabra en los *Vedas*: «Existe un tercer estado, el estado de sueños» (Br. Up. IV, 3, 9). Se llama lugar intermedio (*sandhya*) porque se encuentra en la conjunción de los dos mundos, el de la vigilia y el del sueño profundo o estado de plenitud. En este estado lo creado necesariamente debe ser real. ¿Por qué? Porque la *Upanisad*, que es autoridad dice: «Sin embargo el que sueña crea carros, caballos y carretas» (Br. Up. 3, 10). Y la conclusión: «Porque es el actor» (Br. Up. IV, 3, 10) lo confirma.

Sūtra 2. *Algunos consideran que el Ser es el creador (de los objetos deseados como los hijos.*

Los seguidores de una rama de los *Vedas* mencionan al Ser como creador de los deseos en el texto: «Aquel que permanece despierto mientras dormimos, creando los objetos de deseo, es el puro Absoluto, el único al que se ha llamado indestructible» (Ka. Up. II, 2, 8). Los hijos y demás son los deseos mencionados en el texto, se les denomina así en el sentido de cosas queridas.

Pero el término *kāma* denota diferentes clases de deseos, *dice un objetor.*

No, *responde el oponente.* La palabra *kāma* se usa aquí con referencia a los hijos y demás. Pues constituyen el tema general de discusión, según vemos, de pasajes procedentes, como: «Elige hijos y nietos» y «te hago a ti el experimentador de todos los objetos deseables» (Ka. I, 1, 23). Y decimos del tema tratado que ese creador es la conciencia del Ser (*prajñā*). Porque el tema general tratado es el del Ser supremo como se ve en el comienzo: «Háblame de Aquello que está más allá del bien y del mal, más allá de la causa y el efecto» (Ka. Up. I, 2, 14). Y en el pasaje complementario también se lee: «Todos los mundos están contenidos en Él y nadie le sobrepasa» (Ka. Up. II, 2, 8). Es sabido que la creación del Ser supremo en nuestro estado de vigilia es real. E igualmente real debe ser la creación en el ámbito de los sueños. Para confirmar esto está el texto upanisádico: «Otros dicen que el estado de sueño de una persona es el mismo estado de vigilia. Porque allí él ve únicamente las cosas que ha visto en el estado de vigilia» (Br. Up. IV, 3, 14). Esto muestra que hay que aplicar la misma lógica al estado de sueño y al de vigilia. Y por eso la creación en el estado intermedio (de sueños) debe ser real.

El siguiente *sūtra* responde a esto:

Sūtra 3. *Pero (el mundo de los sueños) es mera ilusión porque en su naturaleza no se manifiestan todos (los atributos de la creación del estado de vigilia).*

La palabra «pero» refuta el punto de vista opuesto. No es cierto, como se ha afirmado, que la creación en el estado intermedio sea real, porque es un simple producto de la ilusión (*māyā*). No tiene ni una partícula de realidad. ¿Por qué? Porque «en su naturaleza no se manifiestan todos los atributos (de la creación del estado de vigilia)». Hay que tener en cuenta que la naturaleza del sueño no presenta la totalidad de características que tiene una cosa real.

¿Qué quiere decir con el término «totalidad»?, *pregunta el oponente.*

Y la respuesta del vedantín es: La realización de las condiciones de lugar, tiempo y causa y de no rechazo. Estos atributos se dan en el ámbito de las cosas reales, pero no pueden aplicarse a los sueños. En primer lugar en un sueño no hay espacio donde poner carros, ya que no pueden caber en los limitados espacios del cuerpo.

Podría ser, *interviene el oponente,* que la persona que sueña viera los objetos de su sueño fuera del cuerpo. De hecho él percibe las cosas como separadas de él por el espacio. Y además la escritura declara que el sueño es externo al cuerpo: «Lejos del nido, el inmortal se mueve con la ayuda de la energía vital, y sale fuera del cuerpo. Y va donde desea» (Br. Up. IV, 3, 12). Esta distinción entre la condición de permanecer y partir no tendría sentido si el ser no saliera realmente.

La respuesta es que eso no es así, *dice el vedantín.* Porque no se puede concebir que una persona que duerme pueda poseer el poder de ir cientos de millas lejos y regresar. Además algunas veces alguien describe un sueño en el que fue a algún sitio sin regresar de él, como en: «Estando acostado en el campo de kurus caí en el sueño. Y en sueños fui al país de los pañcālas. Y allí desperté». Si esa persona se hubiera marchado realmente de su país, se habría despertado en el país de los pañcālas, al que había ido en sueños. Pero de hecho él se despierta en el país de los kurus. Además, cuando alguien en un sueño se imagina que va a otro lugar en su cuerpo, los observadores ven ese cuerpo en la cama. Y el que está soñando no ve los lugares como son realmente. Si fueran allí realmente, al verlos les parecerían igual que las cosas que ven en estado de vigilia. La escritura también afirma que el sueño está en el cuerpo. Por ejemplo, en el pasaje que empieza: «Pero cuando él se mueve en el sueño» y termina: «Se mueve a su placer en su propio cuerpo» (Br. Up. II, 1, 18). Por tanto el pasaje sobre el que sueña yéndose de su nido (Br. Up. IV, 3, 12) debe tomarse en sentido figurado. Porque de otro modo contradiría a las escrituras tanto como a la razón. Aquel que permaneciendo dentro de su cuerpo, no lo usa para ningún propósito es como si estuviera fuera de él. Por eso debe verse como mera ilusión la diferencia entre la idea de estar dentro o estar fuera del cuerpo.

En segundo lugar vemos que los sueños están en conflicto con el condicionante temporal. Una persona que por la noche está dormida sueña que es de día en Bhārata Varsha[1]. Y otro, durante un sueño que dura un momento, vive muchísimos años. En tercer lugar, no existen en el estado de sueño las causas necesarias para pensar o para actuar. Porque estando los órganos dirigidos al interior en el sueño, la persona que está soñando no tiene ojos para percibir los carros y otras cosas. Y ¿de dónde sacaría el poder de conseguir el material para hacer carros y demás en el

1. Bhārata Varsha es el nombre que aparece en el texto para referirse a la región que actualmente llamamos India.

tiempo del parpadeo de un ojo? Y en cuarto lugar, los carros, los caballos, que el sueño crea, se demuestra que no existen en el estado de vigilia. Aparte de esto, el mismo sueño refuta lo que crea, ya que su final, a menudo contradice el comienzo. Lo que al principio se consideró como un carro en un momento se convierte en un hombre y lo que se percibió como un hombre en un momento se transforma en un árbol. Además la escritura afirma claramente que las cosas de un sueño, no tienen existencia real: «No existen carros en este estado, ni caballos, ni caminos» (Br. Up. IV, 3, 10). De todo esto deducimos que las visiones de un sueño son mera ilusión.

Sūtra 4. *Un sueño es también un augurio, según las escrituras y lo que afirman los expertos.*

En este caso, *dice el oponente,* como son ilusorios, ¿no hay en los sueños ni rastros de realidad?

No es así exactamente, *dice el vedantín.* Pues los sueños llegan a ser (en ocasiones) indicativos de la buena o mala fortuna. La escritura lo explica así: «Si una persona que está comprometida en alguna tarea por algún deseo especial ve en sueños una mujer, de esa visión se puede esperar éxito en la tarea emprendida» (Ch. Up. V, 2, 8). Otros textos escriturales afirman que ciertos sueños indican muerte rápida. Por ejemplo: «Si se ve una persona de piel negra con dientes negros, esa persona le matará». Además los que comprenden la ciencia de los sueños dicen: «Los sueños en los que se monta un elefante son auspiciosos, mientras que aquellos en los que se monta un asno u otros traen malos augurios». Piensan también que algunos sueños ocasionados por oraciones (*mantras*), por ángeles o sustancias especiales tienen alguna partícula de realidad. En todos estos casos puede ser real el objeto indicado, sin embargo es irreal el pronóstico que lo indica como la visión de una mujer. A partir de esto queda probado que el sueño es mera ilusión.

El texto védico al que se refiere el primer *sūtra* de esta segunda parte (del *adhyāya* III) tiene que entenderse metafóricamente. Cuando decimos: «Los arados apoyan los bueyes» nos referimos a que el arado es la causa indirecta de que los bueyes sean cuidados[2]. Aunque el arado no los soporta. De igual manera la escritura dice que la persona que sueña crea carros, etc. Y es su creador no porque los cree directamente sino porque es el agente de ello como vemos en (Br. Up. IV, 3, 9-10). Se explica que el ser individual al realizar actos buenos y malos ocasiona

2. Los bueyes se cuidan porque se necesita arar. Y por eso los arados los apoyan, los mantienen.

emociones agradables o emociones de miedo que producen la aparición de carros y otros objetos. El tema del sueño se emplea para revelar la auto-luminosidad del Ser como testigo[3]. Y esto se ha hecho así, porque en el estado vigilia existe el contacto entre los objetos y los sentidos y una combinación con la luz del Sol. Así la auto-luminosidad del Ser no puede distinguirse de ellos. Y si el texto acerca de la creación del carro se tomara en sentido literal, la auto-luminosidad del Ser quedaría indeterminada. Por eso bajo la aclaración de la irrealidad del carro, se explica que el párrafo sobre su creación es metafórico. Y por eso se explicó el texto sobre la relación creativa (B. S. III, 2, 2) y (Ka. Up. II, 2, 8).

La afirmación de los seguidores de una de las ramas de los *Vedas* que considera al Ser consciente supremo, como creador, también es inadecuada. Porque en otra *Upanisad* se muestra la actividad del Ser: «Él mismo elimina su cuerpo y crea otro, manifestando al soñar el brillo de su propia luz» (Br. Up. IV, 3, 9). Y en el texto que tratamos presenta algo ya conocido: «Aquel que está despierto en nosotros mientras dormimos» (Kau. Up. II, 2, 8). Ese creador de los objetos deseados no es otro que el ser individual. El otro pasaje que constituye la continuación complementaria de lo que referimos, elimina la noción de la existencia separada del ser y muestra que no es sino el Absoluto en el texto: «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 16). Esta interpretación no contradice el hecho de que el Absoluto sea el tema general tratado. No debemos, según esto, negar que el Ser supremo está activo incluso durante los sueños. Porque al ser el Dios de todo, es razonable que dirija al ser individual bajo todas las circunstancias. Lo que queremos aclarar es que el mundo relacionado con el estado intermedio (el de los sueños), no es real en el mismo sentido que el mundo constituido por el espacio y demás lo es. Aunque también debe quedar claro que la llamada creación real con el espacio, el aire, etc., tampoco es real en absoluto. Como hemos visto en el *sūtra*: «La no-diferencia entre efecto y causa se conoce por términos como el origen» (B. S. II, 1, 14) que muestra cómo la creación entera es pura ilusión. Pero antes de ser consciente de la identidad del Ser y el Absoluto, la creación de los sueños se anula cada día con el estado de vigilia. Por tanto, la declaración de que el sueño es simple ilusión tiene un significado especial[4].

3. La conciencia testigo (*sāksin*) de todos los estados de conciencia, incluyendo el de sueño con ensueños. El ser consciente por sí mismo se ilumina por su propia luz.

4. El sueño es ilusión en un sentido diferente al que es ilusión la vigilia. Toda creación de la conciencia es sólo un objeto relativo de la Conciencia absoluta única. Pero en este tema se ha señalado en qué sentido la creación de los sueños es ilusoria con relación a la vigilia.

Sūtra 5. *Por la meditación en el Ser supremo todo lo que estaba oculto se manifiesta. Porque la limitación y libertad del ser individual vienen de Él.*

El oponente dice: Aun así, puede considerarse que el ser individual es una parte del Ser supremo, como la chispa es una parte del fuego. Y como el fuego y la chispa tienen en común la capacidad de quemar y de iluminar, también el ser individual y Dios tienen en común la inteligencia y la creatividad. Por eso el ser individual podría por su capacidad creadora, crear en el estado de sueño carruajes, etc., según su voluntad.

El vedantín responde así: Aunque Dios y el ser individual se relacionan como el todo y la parte, también se ve claramente que los atributos de ambos son de naturaleza diferente.

¿Quiere decir con eso que el ser no tiene atributos comunes con el Absoluto?, *pregunta el oponente*

No decimos eso, *responde el vedantín,* sino que la igualdad de atributos, aunque existe, está oculta por el velo de la ignorancia. Pero la ignorancia acaba siendo eliminada en aquellas personas que meditan persistentemente en el Absoluto. Y por la gracia de Dios obtienen poderes extraordinarios y el discernimiento por el que la identidad escondida se manifiesta. Lo mismo que por el efecto de fuertes medicinas, la capacidad de ver de un ciego se hace patente; aunque no pueda ser vista normalmente por todos.

¿Y por qué no se manifiesta?

Porque, *responde el vedantín,* «de Él», de Dios, surge «la atadura y la libertad» del ser. Quiere decir que la atadura se debe a la falta de comprensión de lo que es la verdadera naturaleza de Dios. Y la libertad se da por esa comprensión. Por eso dice un texto upanisádico: «Cuando se conoce a Dios caen todas las cadenas. Y cuando se destruye el sufrimiento se acaba el nacimiento y la muerte. Por la contemplación de Él aparece el tercer estado divino. Y anhelando sólo el Ser, al disolverse el cuerpo, se llega a la plenitud absoluta» (Śv. Up. I, 2,). Hay también otros textos similares.

Sūtra 6. *O también (el encubrimiento de los poderes del ser individual) se presenta por estar unido con el cuerpo.*

El oponente hace una objeción: Si el ser es parte del Ser supremo, ¿por qué han de estar ocultas su inteligencia y su poder divino? Se debería esperar que fueran tan manifiestas como la luz y el calor de una chispa de fuego.

Es verdad, *responde el vedantín.* Sin embargo hay que tener en cuenta que ese estado de encubrimiento de la inteligencia y el poder divino del ser, lo ocasiona también el «estar unido con el cuerpo», por la conexión con el cuerpo, los sentidos, la mente y la percepción de los objetos. A ese estado se le puede aplicar la analogía siguiente: como el calor del fuego y su luz están ocultos en tanto el fuego está escondido en la madera que lo producirá por fricción, o mientras está cubierto por cenizas, así el ser por estar unido a las limitaciones añadidas en forma de cuerpo y demás, presenta su inteligencia y su divinidad escondidas mientras mantiene el error de ser esos agregados. La expresión «o también» en el *sūtra* se presenta para evitar las dudas sobre la identidad entre Dios y el ser.

El oponente pregunta: Pero, ¿por qué el ser no está separado de Dios, considerando el estado de ocultamiento de su inteligencia y su poder divino? Si aceptáramos que los dos están separados, ¿por qué imaginar que esa separatividad se debe a la unión con el cuerpo?

Respondemos, *dice el vedantín,* que es imposible que el ser esté separado de Dios. En el pasaje upanisádico que comienza con: «Aquella divinidad determinó» (Ch. Up. VI, 3, 2) encontramos la afirmación: «Entrando yo mismo en esos seres como un espíritu (*ibid.*). Y en el texto: «Eso es el Ser. Eso eres tú Śvetaketu» (Ch. Up. VI, 8-15) se presenta al ser individual como idéntico a Dios. Por tanto, el ser no es distinto de Dios pero su comprensión y poderes divinos están oscurecidos por la unión con el cuerpo. De aquí se deduce que el ser individual, cuando sueña, no puede crear a voluntad carruajes y otras cosas. Si poseyera tal poder, nadie tendría un sueño desagradable, pues nunca desea nadie lo que no es bueno para sí mismo.

Por último, negamos que el pasaje de la escritura que trata del estado de vigilia («el sueño no es sino el estado de vigilia») (Br. Up. IV, 3, 14) indique la realidad de los sueños. La afirmación de que los dos estados son iguales no significa que los sueños sean reales, ya que eso contradiría la luminosidad propia del Ser. Y además la *Upanisad* misma declara expresamente que los carruajes y demás de un sueño no tienen existencia real. Simplemente significa que los sueños son iguales al estado de vigilia a causa de las impresiones mentales (*vasanas*) recibidas en el estado de vigilia. De todo esto se desprende que los sueños son mera ilusión.

EL SER INDIVIDUAL EN EL SUEÑO PROFUNDO

Sūtra 7. *La ausencia de esos sueños (en el sueño profundo por ejemplo) tiene lugar en los nervios y el Ser, como sabemos por las Upanisad.*

Hemos estudiado el estado de sueño (con ensueños) vamos a inquirir ahora en el estado de sueño profundo. Algunos pasajes de la escritura se refieren a ese estado. En uno de ellos leemos: «Cuando una persona duerme, con sus órganos en reposo y en completo descanso, no ve sueños, el ser entonces se expande sobre esos nervios (*nādis*)»[5] (Ch. Up. VIII, 6, 3). Y en otro lugar se dice referente a esto: «Se mueve a través de los setenta y dos mil nervios (*nādis*) llamados *hitā* que se extienden por el pericardio y descansar en el corazón» (Br. Up. II, 1, 19). También en otro lugar se lee: «Cuando el durmiente no ve sueños, está en esos nervios, y se une a la energía vital (*prāna*) (Kau. Up. IV, 19); y también: «Y yace en el espacio que está en el corazón» (Br. Up. II, 1, 17), y «Amigo, él se une a lo que es, llega a su propio Ser» (Ch. Up. VI, 8, 1), y «Ese Ser infinito abrazado por la conciencia (*prajñā*), no percibe nada de lo que está fuera ni de lo que está dentro» (Br. Up. IV, 3, 21).

Surge una duda aquí: ¿Los nervios (*nādis*) mencionados en los pasajes anteriores son independientes entre sí constituyendo diferentes lugares para el ser en sueño profundo o forman un lugar único?

Hay diferentes lugares, *dice el oponente*. Porque hay que tener en cuenta los distintos lugares mencionados que sirven para el mismo propósito. Cosas que sirven para lo mismo como el arroz y la cebada nunca se ha visto que dependan uno de otro. Que los nervios (*nādis*) tienen el mismo objetivo es evidente por estar todos ellos presentados en caso locativo: «Ha entrado en los nervios», «descansa en el corazón».

Hay una objeción: En algunos de los textos señalados no se emplea ese caso. Por ejemplo en «Él se identifica con lo que es (*sat*)» (Ch. Up. VI, 8, 1).

El oponente dice: Eso no cambia nada. Porque ahí también se hace referencia al caso locativo, ya que en el pasaje complementario se afirma que el ser deseoso de descanso entra en el Ser: «No encontrando descanso en otro lugar, se establece en la energía vital misma (*prāna*)» (Ch. Up. VI, 8, 2). Ahí la palabra *prāna* se refiere a lo que es (al Ser). «Un lugar de descanso» implica desde luego la idea del caso locativo[6]. Además, el último caso se muestra claramente en un pasaje posterior complementario a éste: «Cuando ellos se han sumido en lo que es, no saben que están sumidos en lo que es» (Ch. Up. VI, 9, 2). En todos estos casos se hace referencia al mismo estado, el estado de sueño profundo que se caracteriza por la suspensión de toda percepción particular. Por lo

5. Los *nādis* son nervios sutiles (no densos) por los que circula la energía vital sutil.

6. En la cita del oponente (Ch. Up. VI, 8, 1) la palabra *sat* estaba en caso instrumental. Pero en esta cita que hace el vedantín (Śankara) (Ch. Up. VI, 8, 2) la palabra *āyatana* que significa «lugar de descanso» está en caso locativo.

tanto, concluimos que en el estado de sueño profundo el ser va voluntariamente a cualquiera de esos lugares, los nervios, etcétera.

El vedantín dice: Esta posición ha sido explicada en: «La ausencia de esos (sueños) tiene lugar en los nervios y en el Ser». La ausencia «de esos» significa ausencia de sueños. Y eso es sueño profundo. Se produce en los nervios (*nādis*) y en el Ser. Al usar «y» indica conjunción. Y quiere decir que el ser sale a esos nervios, para ir al sueño profundo y no alternativamente. ¿Cómo se sabe eso? Esto es así por las escrituras. Se dicen allí esas cosas sobre el lugar del sueño profundo y se mencionan en distintos contextos (de las *Upanisad*), que se integran si se aceptan juntos, mientras que si se aceptan alternativamente, entonces lo otro queda eliminado[7].

El oponente interviene: ¿No se ha señalado ya que sirviendo para el mismo propósito como el trigo, la cebada, etc., los nervios (*nādis*) (y el Ser) pueden aceptarse alternativamente?

Y el vedantín responde: No. Porque por el simple hecho de que dos cosas se muestren en el mismo caso, de ningún modo podemos deducir que tengan el mismo objetivo. Y por esa razón tenemos que elegir entre ellos. Porque incluso entre cosas que tienen diferente propósito y a la vez un propósito en conjunto, vemos que se emplea un único y el mismo caso. Por ejemplo en: «Él duerme en un palacio, él duerme en un diván». En el asunto que tratamos pueden integrarse en una las diferentes afirmaciones: «Cuando el ser no ve sueños, está en los nervios (*nādis*). Y se identifica con la energía vital (*prāna*)» (Kau. Up. IV, 19), donde se habla colectivamente de los nervios y de la energía vital en el sueño profundo. Porque ambos se presentan en la misma frase. Ya se ha explicado que se entiende por energía vital el Absoluto según el *sūtra*: «La Vida (*prāna*) es el Absoluto. Se deduce de los textos que se refieren a ella» (B. S. I, 1, 28).

Aunque en otro texto se habla de los nervios como si fueran un lugar independiente del sueño profundo: «Entonces permanece dormido en esos nervios (*nādis*)» (Ch. Up. VIII, 6, 3), sin embargo para no contradecir otros pasajes en los que se habla del Absoluto como lugar del sueño profundo, debemos explicar ese texto entendiendo que el ser mora en el Absoluto a través de los nervios. Tampoco esta interpretación es contraria al empleo del caso locativo (en los nervios), pues aunque el ser individual penetra en el Absoluto por medio de los nervios, también se puede decir que está en esos nervios. Lo mismo que un hombre que desciende al mar por el río Ganges, está al mismo tiempo en el río Ganges. Además ese pasaje sobre los nervios menciona la entrada del ser en

7. Como las dos posiciones (el lugar de los nervios o el del Ser) se presentan en las escrituras, al optar por una se elimina la otra alternativa.

ellos para ensalzarlos (no para describir el estado de sueño profundo). Porque su objetivo es descubrir el camino al mundo de Brahman que está constituido por rayos y nervios. Es lo que vemos en: «Ningún mal le toca ahí» (Ch. Up. VIII, 6, 3). Y el texto añade una razón para la ausencia de todo mal: «Pues entonces el ser humano se ha identificado con la luz» (*ibid.*). Eso significa que a causa de la luz contenida en los nervios (*nādis*) y da fuerza a los órganos, la persona no puede percibir los objetos externos. O también se puede referir al Absoluto por el término «luz» que se aplica también al Absoluto: «El Absoluto mismo, la luz» (Br. Up. IV, 4, 7). Significa que el ser por medio de los nervios (*nādis*) llegaría a unirse al Absoluto, y por tanto ningún mal le alcanzaría. Porque la ausencia de mal se produce por la unión con el Absoluto, como se sabe por otros pasajes de la escritura: «Todos los males se alejan de Él, pues el ámbito del Absoluto está libre de todo mal» (Ch. Up. VIII, 4, 1). Teniendo eso en cuenta hay que asociar los nervios (*nādis*) con el Absoluto, del que se sabe por otros pasajes que es el lugar del sueño profundo. Y que sólo se subordina al Absoluto mismo, como se menciona en el pasaje que trata del tema del Absoluto. Porque el espacio interior del corazón se nombra al principio como el lugar del sueño («Él yace en el espacio que está en el corazón») (Br. Up. II, 1, 17). Y refiriéndose a eso, se dice más adelante: «Descansa en el corazón (*purītat*)» (Br. Up. II, 1, 19). *Purītat* es lo que envuelve el corazón. Por ello, lo que descansa en el espacio del corazón puede decirse que descansa envuelto en el pericardio (*purītat*). Es igual que un hombre que vive en una ciudad rodeado por murallas. Se dice que vive dentro de las murallas.

Se ha demostrado ya que el espacio en el interior del corazón es el Absoluto (B. S. I, 3, 14). También que los nervios (*nādis*) y el pericardio (*purītat*) se deben identificar como las moradas del sueño profundo. Lo vemos porque se mencionan juntos en una frase: «A través de ellos (los *nādis*) él sale y descansa en el corazón (*purītat*). Se sabe que «lo que es» (*Sat*) (Ch. Up. VI, 8, 1) y la conciencia (*prajñā*) (Br. Up. IV, 3,19). Son sólo nombres del Absoluto. Por esta razón la escritura menciona tres lugares de sueño profundo únicamente: los nervios, el corazón, y el Absoluto. Y entre ellos sólo el Absoluto es lugar permanente del sueño profundo, los otros dos meras vías que conducen a él. Además los nervios, tanto como el pericardio, son (en el sueño profundo) simplemente la morada del ser individual con sus limitaciones añadidas, pues en ellos se encuentran sus órganos. Sin la conexión con las limitaciones añadidas no podría tener (el ser), ninguna morada. Porque al ser idéntica al Absoluto, descansa en su propia gloria. Y si se dice que en el sueño profundo está situada en el Absoluto, no queremos hacer distinción entre la morada y lo que mora. Se quiere mostrar la identidad entre ellos, puesto que el

texto dice: «Amigo, se identifica con lo que es, alcanza su propio Ser» (Ch. Up. VI, 8, 1), significa que la persona durmiente ha entrado en su verdadera naturaleza. Además no puede decirse que el ser en algún momento no esté unido al Absoluto, pues nunca puede separarse de su verdadera naturaleza. Pero se dice: «Alcanza su propio Ser», porque en el sueño con ensueños y la vigilia es como si el ser pasara a otro ámbito por influencia de las limitaciones añadidas. Y puede decirse que cuando esos agregados limitativos cesan en el sueño profundo, vuelve a su verdadera naturaleza. Por esta razón, resultaría erróneo suponer que en el sueño profundo algunas veces llega a unirse con el Absoluto y otras veces no[8]. Y aun cuando admitiéramos diferentes lugares en el sueño profundo, seguiría sin haber diferencia en el sueño profundo mismo, ya que este se caracteriza por la cesación de la percepción particular.

Por tanto, es más adecuado decir que el ser (en el sueño profundo) no percibe nada por su no-dualidad cuando se sumerge en «lo que es» (*Sat*), como se ve en el texto: «¿Qué podría conocer entonces y a través de qué?» (Br. Up. II, 4, 14). Pero si el ser dormido descansara en los nervios o en el pericardio no habría razón para que no percibiera objetos. Porque el conocimiento particular se da en la dualidad (y en ese caso habría dualidad). Esto se muestra en el texto: «Cuando hay algo más (hay dualidad), entonces se puede ver algo» (Br. Up. IV, 3, 31).

El oponente interviene: Pero incluso en la dualidad algo puede quedar desconocido a causa de la gran distancia.

El vedantín dice aquí: Eso podría ser verdad si el ser individual tuviera una natural limitación. Incluso en el caso de Visnumitra quien estando en una tierra extraña no podía ver su casa. Pero el ser no tiene limitación aparte de estos factores condicionantes. Si dices que la gran distancia que está en las limitaciones añadidas puede ser causa de no-percepción, eso nos conduce a la conclusión anterior. Cuando las limitaciones añadidas cesan en el sueño profundo el ser no conoce, porque se sumerge en «lo que es» (*Sat*). Pero cuando se habla de los factores del sueño, no sostenemos que los nervios y el pericardio se unan (con el Absoluto) como lugares del sueño profundo. Pues sabiendo que los nervios y el pericardio son lugares del sueño, nada se consigue. Ni la escritura enseña que exista algún resultado especial en relación con este conocimiento, ni se subordina tampoco a algún trabajo que de ciertos resultados. Queremos, sin embargo, probar que el Absoluto es la inamovible morada del ser en el estado de sueño profundo. Tenemos la seguri-

8. Que es lo que se entendería si consideramos alternativamente el ser con los nervios y el ser con el corazón. Aquí se refuta una vez más esta posición. Y se opta por la toma de conjunto.

dad de que el Absoluto es el Ser del ser individual y la seguridad de que el ser no está unido esencialmente a los mundos que aparecen en el estado de vigilia y de sueño con sueños. Por lo tanto, el Ser únicamente es el lugar del sueño profundo.

Sūtra 8. *Por lo tanto el despertar viene de Aquello (del Absoluto).*

Como únicamente el Ser es el lugar del sueño profundo, las escrituras cuando tratan del sueño profundo, invariablemente enseñan que el despertar viene del Ser. Cuando en Br. Up. llega el momento de responder a la pregunta: «¿De dónde viene?» (Br. Up. II, 1, 16), la respuesta es: «Igual que las chispas de un fuego se esparcen en todas direcciones, así desde el Ser emanan todas las energías vitales» (Br. Up. II, 1, 20). Y esto lo vemos también en el texto: «Cuando emergen de "lo que es", no saben que vienen "de lo que es"»[9] (Ch. Up. IV, 10, 2). Si hubiera lugares opcionales que el ser pudiera visitar en el sueño profundo, la *Upanisad* habría enseñado que se despierta algunas veces desde los nervios (*nādis*), otras desde el corazón (*purītat*) y otras desde el Ser. Y por esto se deduce también que el Ser es el lugar del sueño profundo.

EL MISMO SER VUELVE DEL SUEÑO PROFUNDO

Sūtra 9. *Pero el mismo (ser) vuelve (del sueño profundo como se sabe), a causa de la acción, la memoria, la autoridad escritural y el precepto.*

Aquí tenemos una duda que aclarar: ¿El ser individual que despierta de la identificación con el Absoluto es el mismo que se unió a Él o es otro?

El oponente sostiene que no existe regla fija en este punto. Porque como una gota de agua al verterse en una cantidad grande de agua se hace una con ella, de tal manera que cuando queremos sacar la gota otra vez, resultaría difícil que fuera la misma, así el ser en el sueño una vez que se ha unido al Absoluto, se disuelve en esa plenitud sin que sea

9. Se traduce la palabra *sat* por «lo que es» en nuestro idioma por su sentido de amplitud, que no puede limitarse a las traducciones habituales de «existencia», «verdad» o «realidad», ya que las incluye todas.

posible salir de ella. Por tanto, lo que despierta o es Dios u otro ser, pero no el ser original.

A esto responde el *sūtra, dice el vedantín,* cuando dice: «Pero el mismo ser» que se ha fundido en la plenitud del sueño profundo, surge otra vez, y no otro. ¿Cuáles son las razones que se dan para ello? Las razones son: la acción, la memoria, la autoridad de las escrituras y el precepto. Trataremos estas cuatro razones por separado. En primer lugar, la persona que despierta del sueño profundo debe ser la misma (que entró en él). Porque se ha visto que termina las acciones que había dejado sin finalizar. Las personas terminan por la mañana el trabajo que habían dejado incompleto el día anterior. Y no es posible imaginar que una persona se pusiera a completar el trabajo a medio hacer por otra persona, ya que esto llevaría a conclusiones absurdas. Por eso hay que pensar que es la misma persona la que hace el mismo trabajo el día anterior y el siguiente. Y por la misma razón la misma persona despierta. Si la persona que despierta fuera diferente no recordaría lo que percibió antes, lo que es contrario a la evidencia de la observación: «Vi esto el día anterior». Porque algo que ve una persona no puede ser recordado por otra. El reconocer: «Yo soy esta persona determinada», en el que se reconoce la propia identidad, no puede imaginarse que suceda si el que despierta es otro ser. Además, por los textos de las escrituras sabemos que la misma persona es quien despierta. Por ejemplo en: «Vuelve de nuevo en sentido contrario a su condición formal, el estado de vigilia» (Br. Up. IV, 3, 16), «Todas esas criaturas que van cada día al mundo de Brahman no le conocen sin embargo» (Ch. Up. VIII, 3, 2) y «Cualquier cosa que hayan sido aquí (en el anterior estado de vigilia), sea un tigre, un león, un lobo, una serpiente, un gusano, un insecto o un mosquito, esas mismas criaturas serán (después de despertar del sueño)» (Ch. Up. VI, 9, 3). Estos y otros textos que aparecen dentro del contexto del sueño y el despertar no podrían ser integrados si el ser que despierta fuera diferente.

Ésta es también la conclusión que se deduce de los preceptos sobre ceremonias y meditaciones. Resultarían inútiles estas prescripciones a partir de la suposición de que es otro el ser que despierta. La conclusión sería que cualquiera podría ser libre sólo con ir a dormir. Y si este fuera el caso ¿podrías decirme entonces qué necesidad hay de efectuar un rito o una meditación para que tenga unos efectos en el futuro? Y la hipótesis de que otro ser encarnado despertase implicaría que quien trabajó no recogería los frutos de sus acciones ni la recompensa por el trabajo realizado en el mismo cuerpo. Porque cuando se duerme alguien en un cuerpo, despierta en el mismo. ¿Qué se adelantaría suponiendo que se despierta en otro? Más aun, si un ser libre despierta en un cuerpo (que otro dejó al dormir) se acabaría su liberación. Además no es lógico que al-

guien que ha acabado con la ignorancia vuelva a identificarse con ella otra vez. También hay que refutar el punto de vista que considera que Dios despierta en el cuerpo, pues en Él no hay ignorancia (y el cuerpo se adquiere para eliminar la ignorancia). Además los defectos que derivan de los resultados no terrestres y la pérdida de los terrestres serían inevitables si suponemos que otro ser despierta en el cuerpo después del sueño. Por tanto, despierta el mismo ser (del durmiente) y no otro.

Se ha argumentado analógicamente diciendo que el ser individual que se unió al Ser no puede emerger de Él, lo mismo que una gota de agua no puede sacarse del agua en la que se vertió. Pero eso se ha refutado. Porque aunque admitamos la imposibilidad de sacar la misma gota de agua, porque no hay medio de distinguirla de otras gotas, sin embargo en el caso del ser, existen razones para poder hacer esa distinción: las obras y la comprensión (de cada ser individual). Por tanto los dos casos no son análogos. Además hay un hecho observable. Las grullas pueden separar el agua y la leche cuando se han mezclado, a pesar de ser humanamente imposible hacerlo. Y lo que se llama ser individual no es diferente en realidad del Ser supremo. Así podría distinguirse del Ser como gota de agua de la masa acuosa. Porque como hemos explicado repetidamente al mismo Ser absoluto se le llama ser individual cuando se toman en cuenta las limitaciones añadidas.

Por esta razón la existencia fenoménica de un ser permanece mientras esté identificada con el mismo conjunto de limitaciones. Cuando el conjunto es distinto se da la existencia fenoménica de otro ser individual diferente. Y esto continúa así a través de los estados de sueño profundo y de vigilia. En el primero está como una semilla, en el último como la planta totalmente desarrollada. Por eso lo correcto es deducir que despierta el mismo ser del sueño.

EL SER INDIVIDUAL EN UN DESMAYO

Sūtra 10. *En un desmayo hay sólo una parcial identificación (con el estado de sueño profundo). Ésta es la última alternativa.*

El oponente dice: Hay un fenómeno especial en un desmayo al que se llama pérdida de la conciencia. El ser que habita un cuerpo pasa por tres estados, el de vigilia, el de sueño y el de sueño con ensueños. A estos puede añadirse como un cuarto estado el de la salida del ser del cuerpo. No se conoce ni por los *Vedas* ni por la tradición un quinto estado. Por tanto, el estado de pérdida de la conciencia debe pertenecer a uno de los cuatro mencionados.

El vedantín responde así a esto: En primer lugar una persona desmayada no puede decirse que esté despierta, pues no percibe los objetos externos a través de los sentidos.

¿No podría decirse, *interviene el oponente,* que este caso es análogo al del constructor de flechas? Como el que fabrica una flecha, aunque despierto, está tan absorto en su flecha que no ve nada más, así también la persona que sufre un desvanecimiento por un golpe, puede estar despierta pero como su mente está concentrada en la sensación de dolor causado por el golpe, quizá no perciba nada más.

No es así, *dice el vedantín,* porque el caso es diferente, ya que hay que tener en cuenta la ausencia de conciencia. El constructor de flechas dice: «Por un tiempo no fui consciente más que de la flecha». Mientras que quien vuelve a la conciencia después de un desmayo dice: «Por un espacio de tiempo estuve recluido en una oscuridad cegadora, no era consciente de nada». Además una persona despierta, por más que se concentre su mente en un objeto, mantendrá el cuerpo erecto. Sin embargo, el cuerpo del que se desmaya cae postrado al suelo. Por esta razón el que se desmaya no está despierto. En segundo lugar, tampoco está dormido porque está totalmente inconsciente. En tercer lugar, no está muerto tampoco, pues continúa respirando y con temperatura. Cuando una persona está insensible y los demás dudan si está viva o muerta, tocan la zona del corazón para asegurarse de si está templada, y ponen las manos en las fosas nasales para ver si llega la respiración o no. Cuando se deja de percibir la respiración y la temperatura, se sabe que la persona ha muerto y se la conduce al bosque para la cremación. Si, por el contrario, notan algo de calor y de respiración, se piensa que no ha muerto la persona e intentan reanimarla para que recobre la conciencia. También se sabe que una persona inconsciente no está muerta porque se levanta otra vez, pues del reino de la muerte nadie regresa.

Entonces es como una persona que duerme en sueño profundo. No está consciente y al mismo tiempo no está muerta, *dice el oponente.*

Y el vedantín responde: No, porque hay una diferencia. Una persona desmayada puede estar sin respiración por largo tiempo. Pero su cuerpo tiembla, su cara está distorsionada y sus ojos están abiertos sin expresión. Mientras que quien duerme en sueño profundo, tiene una expresión serena, respira rítmicamente, sus ojos permanecen cerrados y su cuerpo no tiembla. Quien duerme puede despertar también por un suave golpe con la mano pero una persona desmayada ni siquiera con un golpe de garrote despierta. Hay que tener en cuenta además que las causas del desmayo y del sueño profundo son diferentes; el primero puede ser el resultado de una pelea, un golpe, etc., mientras el sueño llega por la fatiga. Y las personas nunca piensan que el que está desmayado duerme.

Mediante un proceso de eliminación, nos damos cuenta de que el estado de inconsciencia (del desmayo) es medio sueño. Porque parcialmente duerme por la ausencia de conciencia y al mismo tiempo no es completamente un estado de sueño porque difiere de él.

El oponente dice: ¿Cómo puede llamarse a la inconsciencia media conciencia? Respecto al que duerme la *Upanisad* dice: «Amigo, él se identifica con lo que es» (Ch. Up. VI, 8, 1), «en ese estado un ladrón no es un ladrón» (Br. Up. IV, 3, 22), «la noche y el día no atraviesan esa orilla (la del Absoluto), ni tampoco la edad, la muerte o el dolor, el mérito o la culpa» (Ch. Up. VIII, 4, 1). Porque un ser individual tiene méritos o culpas en relación con el placer y el dolor. Y esas ideas de felicidad o sufrimiento no existen en el sueño profundo. También están ausentes en una persona desmayada. Deducimos por tanto que en un desmayo, como en sueño profundo, hay una identificación con lo que es por la eliminación de las limitaciones añadidas. Pero no se da una identificación parcial.

El vedantín dice: No queremos decir que en el desmayo una persona se identifica a medias con el Absoluto.

¿Qué es lo que quieres decir entonces?, *interviene el oponente.*

Un desmayo, *contesta el vedantín,* es en parte un sueño profundo y en parte otro estado, ya que es una puerta hacia la muerte. Hemos visto antes la similitud y la diferencia que tiene con el sueño. Mientras queda algo del residuo individual de las acciones (*karma*), el lenguaje y la mente vuelven después de un desvanecimiento; pero cuando no hay residuo el aliento se va. Por eso es considerado como un sueño parcial. En cuanto a la objeción de que normalmente no se conoce un quinto estado, no tiene importancia, pues como ese estado sucede sólo ocasionalmente, puede no ser muy conocido. Pero se conoce comúnmente porque se encuentra en los libros de medicina (*āyurveda*). El no considerarle un quinto estado se debe a la afirmación de que está compuesto de otros estados, uno de ellos el del sueño. Viéndolo así no hay crítica posible.

LA NATURALEZA DEL ABSOLUTO

Sūtra 11. *No puede considerarse que el Absoluto tiene dos características según el lugar, pues en todas partes (las escrituras dicen que no tiene ninguna).*

Intentaremos ahora determinar con ayuda de los textos upanisádicos la naturaleza del Absoluto con el que se une el ser individual en el estado

de sueño profundo, cuando se eliminan las limitaciones añadidas. Los pasajes de la escritura védica que se refieren al Absoluto, tienen un sentido doble: unos se refieren al Absoluto (Brahman) con atributos y otro al Absoluto sin atributos. Textos como: «A Él pertenecen todos los actos, todos los deseos, todos los aromas y sabores» (Ch. Up. III, 14, 2), indican que el Absoluto tiene atributos. Y otros textos como: «No es ni grande ni pequeño, ni corto ni largo» (Br. Up. III, 8, 8) indican que carece de atributos. Basándonos en esto, ¿tendríamos que entender que el Absoluto tiene una doble naturaleza o que tiene una u otra de las características? ¿Al Absoluto hay que considerarlo con atributos o sin atributos?

El oponente afirma que como los pasajes de la escritura indican una doble naturaleza, hay que considerar que el Absoluto tiene los dos aspectos.

El vedantín dice ante esto: El Absoluto en sí mismo no puede tener las dos características lógicamente. Porque es imposible admitir que una y la misma cosa posea característica como forma y demás y a la vez no las posea. Eso sería contradictorio.

El oponente dice: Podría ser posible si se tiene en cuenta «el lugar», es decir, la relación con las limitaciones añadidas, como la tierra y demás.

Esto tampoco es lógico, *dice el vedantín.* Porque la relación de las limitaciones añadidas a una sustancia que tiene una cierta naturaleza, no puede cambiar su naturaleza por otra. Por ejemplo, el cristal que en sí mismo es claro no se transforma en oscuro por su unión con una limitación añadida en forma de color rojo, siendo la característica de oscuridad una noción errónea. Y los agregados limitadores del Absoluto se presentan por ignorancia. Por eso si hemos de aceptar una de las dos características señaladas, hemos de afirmar que el Absoluto no tiene atributos ni cambios y no podemos aceptar lo opuesto. Porque en todos los textos en los que se presenta la naturaleza del Absoluto, como en: «Aquello que no tiene forma ni sonido, impalpable e imperecedero...» (Ka. Up. I, 3, 15), se enseña que está libre de atributos (que lo limiten).

Sūtra 12. *Si se dice que (el Absoluto no puede tener sólo una característica) por las diferencias (que enseñan los* Vedas*), decimos que eso no es así, porque las escrituras niegan cada una de esas diferencias en particular.*

El oponente dice: Podemos argumentar aun que no hay razón para afirmar, como se ha hecho, que el Absoluto está más allá de toda distinción,

y que no tiene más que una característica, y que no puede tener doble característica según la posición.

¿Por qué no? «Por las diferencias». Porque las diferentes meditaciones presentan diferentes aspectos del Absoluto. Por ejemplo: «Brahman tiene cuatro partes» (Ch. Up. III, 18, 2), «Brahman tiene dieciséis partes» (Pr. Up. VI, 1), «Brahman es el que otorga los resultados de las acciones a las personas» (Ch. Up. IV, 15, 3), «Brahman tiene los tres mundos como sus cuerpos» (Ch. Up. I, 3, 22) y «Se le llama Vaiśvānara» (Ch. Up. V, 12-18) y así sucesivamente. Por lo que el Absoluto (Brahman) es considerado con atributos también.

Pero ¿no se demostró antes que el Absoluto no puede tener dos características?, *interroga el vedantín.*

¿Por qué? «Porque las escrituras niegan cada una de esas diferencias en particular». Respecto a todas las diferencias producidas por las limitaciones añadidas, la escritura declara que no existe esa diferencia en el Absoluto. Y se puede comparar esto con el pasaje: «Ese ser luminoso inmortal en la tierra y ese ser luminoso inmortal en el cuerpo, no son sino el Ser» (Br. Up. II, 5, 1). Por tanto, no se puede afirmar que las escrituras enseñen que el Absoluto tiene distintos aspectos. Y la diferencia que no es una distinción real, se emplea con la finalidad de las meditaciones.

Sūtra 13. *Además, los seguidores de ciertas ramas (enseñan) eso.*

Los seguidores de algunas ramas (*sākhā*) afirman la no-dualidad, después de condenar la visión dualista en textos como: «No existe ninguna diferencia. A esto se llega a través de la mente purificada. Pero el que sigue viendo diferencias aquí, va de muerte en muerte» (Ka. Up. II, 1, 11). Y en otros textos también se lee: «Conociendo el experimentador, lo experimentado y el Ser interno que todo lo mueve, conocemos las tres formas de lo Absoluto» (Śv. Up. I, 12), donde se explica que el mundo fenoménico, que consta de sujetos experimentadores, objetos de experiencia y el director (Dios), no son en esencia sino el Absoluto.

El oponente dice: Dos clases de textos upanisádicos hablan del Absoluto con forma uno y sin forma el otro. ¿Cómo puede afirmarse sólo que el Absoluto no tiene forma?

A continuación se da la respuesta, *dice el vedantín.*

Sūtra 14. *(Declarar que) el Absoluto no tiene forma es el propósito principal (de las enseñanzas de las* Upanisad*).*

Hemos de comprender que el Absoluto no tiene forma, que implica no tener color ni ningún otro modo o característica. ¿Por qué? Porque declarar esto es «el propósito principal (de las enseñanzas de las *Upanisad*)». Esto es lo que se establece en textos como: «No es grande ni pequeño, ni corto ni largo» (Br. Up. III, 8, 8), «Aquello que es silencioso, intocable, incoloro, indestructible» (Kau. Up. I, 3, 15), «Aquel al que se conoce como el espacio, el que revela todos los nombres y formas ése es el Absoluto» (Ch. Up. VIII, 14, 1), «El espíritu es trascendente ya que no tiene forma. Y es a la vez externo e interno porque no tiene origen» (Mu. Up. II, 1, 2). «Lo Absoluto no tiene causa ni efecto, ni interior o exterior. Es el Ser, el que es consciente de todas las cosas» (Br. Up. II, V, 19).

Estos y otros pasajes similares tienen como objeto presentar la verdadera naturaleza del Absoluto que no tiene relación con ningún mundo manifestado, y no tiene forma como se ha probado en el *sūtra*: «Sin embargo Aquel (el Absoluto) tiene que ser conocido por las *Upanisad* pues éste es el propósito principal de ellas» (B. S. I, 1, 4). A partir de estos textos debemos concluir que el Absoluto no tiene forma. Y estos otros textos que se refieren al Absoluto como si tuviera forma, no tienen el propósito de establecer la naturaleza del Absoluto, sino más bien sirven como preceptos para meditar. Mientras no haya contradicción se debe aceptar que su significado es aparente (no esencial). Pero cuando se da una contradicción, para decidir uno de los dos, el principio que hay que seguir es el siguiente: aquellos textos que declaran el Absoluto sin forma como su principal propósito, tienen más autoridad que los de otro tipo. Ésta es la razón por la que decidimos que aunque existen dos clases distintas de textos en las escrituras, debe afirmarse que el Absoluto no tiene forma y no que tenga una naturaleza opuesta, sin forma y con forma.

Pero ¿cuál es entonces la posición de aquellos textos que se refieren al Absoluto como si tuviera forma?, *pregunta al oponente.*

A esta pregunta responde el siguiente *sūtra*, *contesta el vedantín.*

Sūtra 15. *Al igual que la luz (parece como si tuviera forma cuando está en contacto con los objetos) así sucede con el Absoluto. De esta manera los textos que describen un Absoluto con forma no carecen de sentido.*

Aunque la luz del sol o de la luna atraviesa el espacio entero, sin embargo en contacto con alguna limitación añadida asume la forma recta o curva de ella. Es eso lo que sucede con el Absoluto. Parece que adquiere la forma de la tierra y las demás limitaciones añadidas con las que está

en contacto. Y no hay contradicción al practicar algunas meditaciones basadas en el Absoluto con forma. Por tanto las afirmaciones que presentan con forma al Absoluto no carecen de sentido. Porque todas las declaraciones de los textos védicos tienen sentido, todas son válidas.

El oponente interviene: ¿No supone eso una contradicción con lo que se ha afirmado antes, es decir, que el Absoluto no tiene una naturaleza opuesta (con forma y sin forma) incluso asociado con las limitaciones añadidas?

De ningún modo, *responde el vedantín*: Lo que es causado por una limitación añadida no puede constituir una característica esencial. Porque las limitaciones añadidas sólo aparecen por la ignorancia. Y se dice en los textos escriturales que toda la conducta sea social o védica está basada en la ignorancia incausada.

Sūtra 16. *La* Upanisad *declara también que el Absoluto es pura Conciencia.*

La *Upanisad* afirma también que el Absoluto es conciencia y carece de cualquier característica opuesta a eso (a la conciencia). No tiene ninguna diferenciación como «Un terrón de sal no tiene exterior ni interior, todo él es pura sal en sabor, así también el Ser sin interior ni exterior es pura conciencia» (Br. Up. IV, 5, 13). Esto significa que el ser no tiene aspectos internos o externos ni ninguna otra forma que lo caracterice excepto la pura conciencia. La conciencia indiferenciada constituye su única naturaleza. Es lo mismo que el terrón de sal, que tanto interna como externamente sólo tiene el mismo sabor salado y no otro.

Sūtra 17. *Los* Vedas *revelan esto. Y también se afirma en la tradición.*

Está revelado por las escrituras védicas que el Absoluto no tiene diferenciaciones, como por ejemplo en: «La descripción del Absoluto es: "Ni eso, ni esto"» (Br. Up. II, 3, 6), «Aquello (el Absoluto) es diferente de lo conocido y está más allá de lo desconocido» (Ke. Up. I, 4), «La Plenitud del Absoluto no es alcanzada por las palabras que desde la mente vuelven a la mente» (Tai. Up. II, 9, 1). También se sabe esto por los textos que relatan como Bādhva al ser preguntado por Bāskali sobre el Absoluto, responde con el silencio. Cuando la pregunta se repitió por segunda y tercera vez, dice: «Te lo estoy enseñando, pero tú no comprendes. El silencio es aquel Ser». En los textos de la tradición se niegan también todas las características del Absoluto como en: «Te revelaré lo que se ha

de conocer, aquello por cuyo conocimiento se alcanza la inmortalidad. El Absoluto supremo no tiene principio y no se le puede considerar ni ser ni no-ser» (B. Gītā XIII, 12). También otro pasaje de la tradición menciona como Nārāyana en su forma cósmica dijo a Nārada: «La causa de que me veas con las características de todos los seres es la ilusión (*māyā*) que surge de mí. No creas que las tengo en realidad».

Sūtra 18. *Por esta razón se hacen comparaciones como las de la reflexión del sol y similares con el Absoluto.*

Ese Ser es conciencia por naturaleza no tiene ninguna diferenciación, transciende la palabra y la mente, y sólo se puede pensar en Él por vía negativa. Por eso las escrituras le comparan con la liberación y se nombra bajo las imágenes del sol: «Es como el sol reflejado en el agua». Lo que aquí se pone de manifiesto es que toda diferenciación es irreal en el Absoluto y se debe únicamente a las limitaciones añadidas. Es lo que se lee en textos como: «Como el sol luminoso, aun siendo uno, se vuelve múltiple al penetrar en el agua dividida en varios recipientes, así el Ser divino, el que no tiene origen, es uno pero parece diversificado al penetrar en los distintos cuerpos constituidos por limitaciones añadidas». También se lee: «No siendo más que uno, el Ser universal, se presenta en todos los seres individuales. Aparece como uno y muchos al mismo tiempo como la luna en el agua» (Amritabindu, 12) y otros textos.

En el *sūtra* siguiente surge una objeción, *dice el oponente*.

Sūtra 19. *Pero no existe paralelismo, ya que (en el Absoluto) no hay (ninguna sustancia separada) comparable al agua.*

Comparar la reflexión del sol en el agua (con el Absoluto) no es razonable porque (en Él) no se percibe nada semejante. Una cosa material como el agua está separada y ocupa un lugar diferente del lugar del sol y otras sustancias materiales luminosas (con forma). Por eso la luz solar puede reflejarse. Pero el Ser no es un objeto material. Y estando presente en todas las cosas e idéntico con todo, no hay limitaciones añadidas diferentes a Él y que ocupen un lugar diferente. Por lo tanto esta comparación es inadecuada.

El siguiente *sūtra* elimina esta objeción, *dice el vedantín*.

Sūtra 20. *Como (el Absoluto) está en el interior de las limitaciones añadidas parece que participa en su aumento y disminución. La comparación es válida ya que lo comparable y la cosa con la que se compara son adecuados desde este punto de vista.*

El ejemplo (del reflejo del sol en el agua) es incuestionable por tener un rasgo común. Y por eso se ha hecho la comparación. Siempre que se comparan dos cosas se hace con respecto a un punto que tienen en común. Pero nunca puede demostrarse la igualdad total de las dos. Y si pudiera demostrarse terminaría esa relación particular que da pie a que surja la comparación. En el *sūtra* se expone esta similitud que se ha citado en la escritura. ¿Dónde se apoya esta similitud? La respuesta es la siguiente: se apoya en una participación «en su aumento y disminución»: la imagen reflejada del sol aumenta cuando la superficie del agua disminuye, tiembla cuando se agita el agua y se divide cuando al agua está dividida. Participa así de todas las características del agua, mientras que el sol permanece él mismo todo el tiempo. De igual modo el Absoluto, aun siendo inamovible y único, parece participar de los incrementos y disminuciones de las limitaciones añadidas del cuerpo en el que habita, como si creciera y disminuyera con ellos. Y como las dos cosas comparadas poseen ciertos rasgos comunes, no hay contradicción al compararlas.

Sūtra 21. *Y (esto es así) de acuerdo con la revelación (védica).*

Las *Upanisad* muestran también que el supremo Absoluto penetra en el cuerpo y demás limitaciones añadidas en: «Él hizo cuerpos con dos pies y cuerpos con cuatro. El Ser supremo entró primero en los cuerpos como un pájaro, siendo el espíritu de esos cuerpos» (Br. Up. II, 5, 18) y también en: «Yo mismo entré como el ser individual» (Ch. Up. VI, 3, 2). Por estas razones las comparaciones del *sūtra* (III, 2, 18): «Las de la reflexión del sol y similares con el Absoluto», son incuestionables. Y la conclusión es que no hay distinciones en el Absoluto y sólo tiene una naturaleza y no dos opuestas. Algunos maestros suponen que hay dos temas. El primero se refiere a si el Absoluto no tiene más que una naturaleza a pesar de toda la variada manifestación fenoménica, o si tiene varias naturalezas como el universo aparente. Mientras que el segundo tema intenta determinar si el Absoluto, cuya unidad se estableció en B. S. III, 2,

11-14, a pesar de la variedad de las manifestaciones que se destaca en B. S. III, 2, 15-21 debe considerarse como «lo que es» (*Sat*) o como conciencia (*bodha*) o ambas cosas. Por el contrario nosotros (los vedantines) consideramos que no hay motivo en ningún caso para comenzar un nuevo tema (*adhikarana*). No se necesita refutar aquí (en el *sūtra* 15 y siguientes) que el Absoluto tiene diversidad de características ya que esto se ha refutado ya suficientemente en: «No puede considerarse que el Absoluto tiene dos características, según el lugar, pues en todas partes (las escrituras dicen que no tiene ninguna)» (III, 2, 11). Tampoco se puede demostrar que el Absoluto se defina como lo que es. Porque entonces no se tomaría en cuenta el *sūtra*: «La *Upanisad* declara también que el Absoluto es pura conciencia» (B. S. III, 2, 16). Además si el Absoluto no fuera conciencia inteligente, ¿cómo podría decirse de Él que es el Ser del inteligente ser individual. Y no se puede sostener tampoco que el segundo tema prevé que el Absoluto se defina únicamente como conciencia y no como «lo que es» (y existe). Porque si eso fuera así pasajes escriturales como por ejemplo: «Hay que tomar conciencia del Ser como existente para que se revele por sí mismo» (Ka. Up. II, 3, 13), carecerían de sentido. Y además ¿cómo podríamos ver la conciencia separada de la esencia y existencia? Tampoco debe decirse que el Absoluto tiene ambas características ya que eso contradiría algo ya admitido. El que definiera que el Absoluto se caracteriza por la conciencia distinta de la existencia y al mismo tiempo por la existencia diferente de la conciencia, estaría aceptando virtualmente que existe pluralidad en el Absoluto. Y ese punto de vista ha sido refutado ya en el tema precedente.

Pero la escritura védica enseña ambas cosas (que el Absoluto es único y que posee varias características), *dice el oponente*. No puede objetarse esto.

El vedantín responde. No es así, porque un solo ser no puede tener varias naturalezas. Y si se interpretara que la existencia es conciencia y la conciencia existencia, porque las dos no se excluyen entre sí, responderíamos que en ese caso no existe razón para dudar. Y se habrían dejado los *sūtra*s con el mismo tema. (Pero de hecho se presenta un tema aparte.) Además como los textos de la escritura que tratan del Absoluto lo presentan con forma y también carente de forma, cuando aceptamos la alternativa de un Absoluto sin forma, hemos de explicar la posición de los otros textos. Así los *sūtra*s: «Al igual que la luz (parece como si tuviera forma cuando está en contacto con los objetos)» (B. S. III, 2, 15) y demás hasta III, 2, 21 adquieren un significado más adecuado.

Se podría interpretar que aquellos pasajes de la escritura que hablan del Absoluto con forma no tienen significado propio, puesto que enseñan también que el Absoluto carece de toda forma. En cuanto a la plura-

lidad de la forma a la que se refieren los elementos de pluralidad en los capítulos que tratan del más elevado conocimiento, debemos entender que se mencionan para ser eliminados con otros, pues aunque se lee: «Se han unido diez y cientos de ellos. Él es las energías. Él es diez, cien e infinitas» (Br. Up. II, 5, 19), luego se concluye así: «El Absoluto no tiene causa ni efecto ni nada interior o exterior» (*ibid.*). Pero donde se hace referencia a los elementos de pluralidad en capítulos que tratan de la práctica de la meditación, no es adecuado interpretar que deben ser anulados, como en: «Unido a la mente, con la energía vital como cuerpo y luminoso por su propia naturaleza» (Ch. Up. III, 14, 2). Además si todos los textos que se ocupan del Absoluto estuvieran encaminados a desechar todo pensamiento de pluralidad, el *sūtra*: «Declarar que el Absoluto no tiene forma es el propósito principal (de las enseñanzas de las *Upanisad*)» (B. S. III, 2, 14), donde se presenta el motivo para aceptar una de las dos alternativas (sin forma o con forma) no sería necesario. Más adelante las escrituras nos dicen que las meditaciones en el Absoluto con forma, producen sus propios resultados que pueden ser evitar desgracias, adquirir poder o irse liberando por evolución.

Por todas esas razones hemos de concluir que teniendo en cuenta los pasajes dedicados a la meditación, por un lado, y los pasajes que se refieren al Absoluto, por otro, no se deben reducir a la misma idea. Son diferentes porque tienen diferentes propósitos. Y ¿cómo podrían verse las dos clases de textos como una unidad?

El oponente responde: Porque se presentan formando parte de un precepto igual que en el caso del sacrificio Darśa-pūrnamāsa y las oblaciones Prayāja.

No, *dice el vedantín,* esta respuesta no se puede aceptar ya que los textos sobre el Absoluto no tienen preceptos. Como se prueba en el *sūtra*: «Sin embargo Aquel (el Absoluto) (tiene que ser conocido por las escrituras) pues con este propósito está relacionado con los textos» (B. S. I. 1, 4), los textos sobre el Absoluto sólo determinan el conocimiento de la cosa misma pre-existente (el Absoluto) como su propósito. Pero no prescriben ninguna práctica. Y ¿qué clase de actividad ordenarían esos textos (según el punto de vista del oponente)? Porque siempre que se ordena un precepto a una persona, se hace referencia a algún tipo de acción que debe emprender.

El oponente dice: El objeto del precepto en el presente caso es eliminar la apariencia de dualidad. En tanto que no se elimine, no se conocerá la verdadera naturaleza del Absoluto. Por ello esta apariencia de dualidad, colocada en el camino del conocimiento verdadero, debe ser disuelta. Lo mismo que los *Vedas* prescriben la realización de ciertas ceremonias para quien desea el mundo celestial, así también prescriben

la disolución del mundo de apariencias a aquel que anhela la liberación final. Todo el que quiere conocer la verdadera naturaleza del Absoluto debe eliminar primero la apariencia de pluralidad que obstruye el conocimiento de la verdad. Es igual que el caso de una persona deseosa de descubrir la verdadera naturaleza de una jarra u objeto similar colocado en una habitación oscura. Primero debe eliminar la oscuridad. Y como el mundo de apariencias tiene como su verdadera naturaleza al Absoluto, y no viceversa, por eso el conocimiento verdadero del Absoluto surge mediante la aniquilación previa del mundo aparente de nombres y formas.

El vedantín interviene: Nuestra pregunta aquí es: ¿qué es lo que quiere decir con la llamada aniquilación del mundo de apariencias? ¿Es análogo a la eliminación de la dureza de la mantequilla que se da al ponerla en contacto con el fuego? ¿O el mundo aparente de nombres y formas que están superpuestos al Absoluto por ignorancia tiene que disolverse por el conocimiento de la verdad, como el fenómeno de una doble luna que se debe a una enfermedad de los ojos y se corrige aplicándole una medicina? Si fuera lo primero, los textos védicos nos estarían proponiendo algo imposible. Porque ningún ser humano puede eliminar todo este mundo existente con todos sus cuerpos animados y sus sustancias elementales como la tierra, etc. Y si realmente se pudiera hacer la primera persona liberada ya lo habría hecho de una vez por todas. Y el mundo estaría totalmente vacío, pues la tierra y todas las sustancias habrían sido extinguidas[10]. Si fuera lo segundo. Si lo que quiere decir el oponente es que el universo está superpuesto al Absoluto por ignorancia y se elimina entonces por la verdad, señalamos que lo único que se necesita es comprender que es el Absoluto mismo lo que se presenta, en los textos védicos mediante la eliminación de la pluralidad aparente superpuesta a Él por ignorancia. Es lo que encontramos en: «El Absoluto es uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1), «Ésa es la Verdad. Eso es el Ser. Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 7-16). Después de haber mostrado al Absoluto de esta manera, la comprensión que surge de ahí elimina la ignorancia. Y todo este mundo de nombres y formas que nos estaba escondiendo al Absoluto, se deshace como la imagen de un sueño. Sin embargo, en tanto el Absoluto no se revele, se podría decir cien veces: «conoce el Absoluto» o «elimina este mundo», y seríamos incapaces de hacerlo.

El oponente pone una objeción. Incluso si se revelara el Absoluto, los pasajes señalados dan lugar a preceptos que o bien nos invitan a conocer el Absoluto o bien a disolver el universo.

10. Lo que se propone en los textos upanisádicos no es eliminar el mundo fenoménico como si se tratara de algo real. Si es algo irreal lo único que se podría proponer es cambiar la visión errónea por la comprensión de la verdad. Y a esto es a lo que llega el vedantín.

No es así, *responde el vedantín*. Porque estas dos cosas han surgido ya al indicar la verdadera naturaleza del Absoluto como carente de pluralidad. Es lo mismo que la verdadera naturaleza de la cuerda como resultado del conocimiento verdadero, y la disolución (a la vez) de la apariencia de la serpiente. Y lo que se ha hecho ya no es necesario volver a hacerlo[11]. El ser individual al que se aplica el precepto, ¿pertenece al lado irreal del mundo fenoménico o al real, al Absoluto que es fundamento de ese mundo? Si fuera lo primero el ser mismo se disolvería igual que la tierra y los demás elementos se disuelven tan pronto como ha surgido la verdadera naturaleza del Absoluto. Y entonces, ¿a quién se aconsejaría la disolución del mundo? o ¿quién obtendría la liberación actuando según este precepto? Aceptar lo último, nos conduciría al mismo resultado. Porque cuando surge el conocimiento verdadero del Absoluto, lo que se revela es el verdadero Ser del ser, que no puede considerarse un precepto. Mientras que el ser (tal como se conoce) lo origina la ignorancia (y al disolverse con ella) no quedaría ningún ser a quien ordenar preceptos por lo que no serían necesarios. Y expresiones como: «(El Ser) debe verse» (B. Up. II, 4, 5) que se encuentran en el contexto del conocimiento verdadero tienen como finalidad el conducir la mente hacia la Realidad. Pero no se dan como preceptos sobre el conocimiento de esa realidad. Es lo que sucede en el lenguaje habitual cuando se expresan frases imperativas como: «mira esto», «escucha eso», lo que significan es: «date cuenta de esto», es decir, que dirijamos la atención allí y no que adquiramos un conocimiento como mandato.

Cuando una persona está en presencia de un objeto de conocimiento, la comprensión de él puede surgir o no. Lo único que puede hacer otra persona que quiera informarle sobre el objeto es indicárselo. Pero la comprensión surge en su mente y de acuerdo también con los medios empleados para conocer. Y no es cierto que pueda darse un precepto para modificar un conocimiento que se había obtenido por algún otro medio de conocimiento válido. Porque el conocimiento modificado con esos preceptos no es un conocimiento verdadero sino simplemente una actividad mental arbitraria. Y si esa modificación surgiera en la mente misma, sería un mero error.

El verdadero conocimiento se presenta a partir de los medios válidos de conocer y corresponde a su objeto tal como es. No puede provocarse ni por cientos de preceptos o cientos de prohibiciones. Porque no depende de la voluntad de un ser humano sino del objeto real mismo y es

11. Una vez que la verdadera naturaleza del Absoluto se ha descubierto. ¿Para qué dar un precepto aparte para eliminar el mundo fenoménico? Cuando se sabe que lo que parecía una serpiente no es más que una cuerda mal vista, ¿qué sentido tiene eliminar la cuerda?

inalterable. Por esta razón los preceptos acerca del Absoluto no pueden admitirse.

Otro punto debe ser considerado además. Si admitimos que los preceptos constituyen el único fin y objeto de los *Vedas*, entonces se invalidaría la afirmación demostrada anteriormente de que el ser individual es uno con lo Absoluto, por no ser un precepto. Y si se mantiene que las escrituras mismas hablan de la unidad del ser con lo Absoluto que está más allá de todo precepto, y eso incluso induce al ser humano a experimentar esa verdad de la unidad, entonces las escrituras sólo se ocupan de dar preceptos. Si fuera así no se podrían evitar errores como eliminar lo que se escucha de los textos o imaginar lo que no se escucha[12]. Y también cabría el error de considerar la liberación final como resultado de las obras, ceremonias y demás, realizadas por una potencia invisible e impermanente[13]. Por tanto, los textos sobre el Absoluto conducen al conocimiento de la verdad como su meta y no se refieren a preceptos. Según esto es erróneo argumentar que (esos textos) imparten una idea únicamente (sobre el Absoluto) y considerarlos así como parte de un precepto. Incluso si admitiéramos que los textos sobre el Absoluto tienen carácter preceptivo, no podríamos probar que aquellos que niegan la pluralidad y aquellos que la afirman (en Brahman), prescriben lo mismo. Porque esta conclusión no se puede aceptar por ninguno de los medios de comprobación.

Respecto a los textos sobre Prayāja y Darśa-pūrnamāsa» (ceremonias) es adecuado aceptarlas como un todo, ya que la capacidad del que las realiza las unifica. Pero las afirmaciones sobre el Absoluto incondicionado y aquellas que se hacen sobre el Absoluto condicionado, no tienen nada en común. Porque características como: «Ilumina por su propia naturaleza» no conducen a la eliminación del universo manifestado, ni la eliminación del universo conduce a adquirir esas características, ya que se contradicen mutuamente. No es lógico integrar en una misma sustancia características como la eliminación total y la persistencia de una parte de la manifestación. Por tanto, la división que hemos hecho de dos clases de textos, los que presentan al Absoluto (Brahman) con forma y los que lo presentan sin forma, es lo más razonable.

12. Así se podrían presentar hipótesis erróneas no respaldadas por la autoridad de los textos védicos.

13. La liberación es consecuencia del conocimiento de la verdad de la unidad del Ser y el Absoluto. Cometen un gran error los que la consideran el efecto o el premio de las obras religiosas que parten de la ilusión de dualidad entre una persona divina y otra persona humana.

EL ABSOLUTO INCONDICIONADO Y EL SER

Sūtra 22. *La* Upanisad *niega las limitaciones de las que tratamos y se refiere a algo más.*

Leemos al comienzo de la *Upanisad*: «El Absoluto tiene dos formas, lo material y lo sutil, lo mortal y lo inmortal, lo limitado y lo ilimitado, lo definido y lo indefinido» (Br. Up. II, 3, 1). Y el texto divide los cinco elementos en dos clases (los materiales serían la tierra, el agua y el fuego; los sutiles, el aire y el espacio). Y establece la esencia de aquello que es inmaterial, a lo que llama el espíritu (*purusa*) con características como el color de la cúrcuma. Más adelante continúa diciendo: «La descripción del Absoluto es: «ni eso, ni eso». Porque no hay una descripción (de Aquello) que sea más adecuada que ésa» (Br. Up. II, 3, 6). Aquí tenemos que investigar cuál es el objeto de la expresión. No observamos nada que antes se haya definido afirmativamente y ahora se niegue. Sin embargo, el uso de la palabra «eso» (*iti*) a lo que la negación se refiere es significativo. La palabra «eso» se usa en el mismo sentido que «esto» como en la frase: «Esto es lo que dijo el maestro». Se refiere a algo que está cerca (en el contexto). Y lo que aquí tenemos cercano son las dos formas del Absoluto, y el mismo Absoluto al que las formas pertenecen. Por ello surge una duda: ¿la frase «ni eso, ni eso» niega a ambos Absolutos con sus dos formas o solamente alguna de las formas del Absoluto? Si la negación afecta a una de las dos proposiciones, entonces o se niega al Absoluto y no a las formas o se niegan éstas y no aquél.

El oponente dice que la expresión negativa niega al Absoluto tanto como a sus dos formas dentro del contexto. Como la palabra «ni» se repite dos veces, realmente hay dos negaciones, de las cuales una negaría la forma manifestada del Absoluto y la otra al Absoluto mismo. O también podríamos suponer que se niega sólo al Absoluto. Porque como el Absoluto transciende todo lenguaje y todo pensamiento, su existencia es difícil de concebir y por eso puede ser objeto de la negación. La pluralidad de formas manifestadas no puede ser negada porque está dentro del ámbito de la percepción y otros medios de conocimiento válido. Según esta interpretación el repetir la sílaba «ni» debe entenderse que se hace para enfatizar lo dicho.

A esto respondemos así, dice el vedantín: Es imposible que la frase «ni eso, ni eso» niegue ambos (objetos), ya que eso implicaría el vacío total (un nihilismo). Siempre que negamos algo irreal lo hacemos refiriéndonos a algo real. La serpiente irreal, por ejemplo, se niega con referencia a la cuerda real. Pero esto sólo es posible si se deja alguna entidad

(como lo real). Si todo se niega no queda nada. Y la negación de algo no es posible, ya que ese algo quedaría como sustrato real (donde se apoyaría la negación). Y la negación del Absoluto no sería razonable tampoco. Porque esto contradiría la introducción que comienza: «Te hablaré del Absoluto» (Br. Up. III, 1, 1), y también la condenación contenida en los textos: «El que considera que no existe el Absoluto se convierte en no existente él mismo» (Tai. Up. II, 6, 1), «Hay que tomar conciencia del Ser como existente». Esto (esta negación del Absoluto) implicaría que las *Upanisad* en su totalidad no tienen ningún valor. Y la frase sobre el Absoluto transcendiendo todo lenguaje y pensamiento, no significa que el Absoluto no exista, porque no es lógico negarlo cuando los textos vedánticos han determinado su existencia en pasajes como: «Aquel que conoce al Absoluto llega a lo más elevado», «El Absoluto es verdad, infinito conocimiento» (Tai. Up. II, 1, 1). En el decir común encontramos: «Mejor que lavarse es no tocar lo sucio en absoluto». El texto: «Al no alcanzarle, las palabras se vuelven a la mente» (Tai. Up. II, 9, 1), se refiere a una profundización en el Absoluto. Lo que aquí quiere decir es que el Absoluto está más allá del lenguaje y de la mente.

El Absoluto no puede entrar en la categoría de objeto de conocimiento; es el Ser interno de todo y es eterno, puro, inteligente y libre por naturaleza. Lo que se niega aquí es la pluralidad de formas, pero el Absoluto mismo permanece intacto. Esto es lo que expresa el *sūtra*: «La *Upanisad* niega las limitaciones de que tratamos». Significa que el pasaje «ni eso, ni eso» niega las formas limitadas del Absoluto, tanto las materiales como las inmateriales. En frases precedentes de ese capítulo se describen como lo divino y lo físico. Es otra manera de presentarse. Se trata de impresiones mentales (como los deseos) que constituyen la esencia de lo sutil. Se expresa por la palabra «espíritu» (*purusa*) que es la forma sutil del cuerpo y se describe comparándolo con la cúrcuma. Porque el cuerpo sutil, formado por la quitaesencia de los elementos, no puede tener una forma visible. Estas formas del Absoluto se ponen en conexión con la partícula negativa «ni», usando la palabra «eso» (*iti*) que siempre se refiere a algo próximo. El Absoluto que se menciona en la parte anterior del capítulo[14] no es el Absoluto en sí mismo sino sólo en cuanto caracterizado por formas. Se usa el genitivo (en las dos formas del Absoluto).

Una vez que se han establecido las dos formas del Absoluto, surge el interés por conocer la naturaleza del que posee esas formas. Y entonces

14. Seguramente Śankara se refiere al *sūtra* 15 de esta segunda parte del tercer *adhyāya* donde se dice que un Absoluto con forma no carece de sentido (entendiendo que es una concesión a las limitaciones añadidas por la mente).

el texto continúa: «ni así, ni así» (Br. Up. II, 3, 6). Y lo que pretende este texto es negar la realidad de las formas atribuidas a Él, pues se niega todo el conjunto de las limitaciones fenoménicas. Sabemos que esos fenómenos, como efectos, no tienen existencia real y por eso pueden negarse. Pero el Absoluto no se puede negar porque es el sustrato de todos esos fenómenos superpuestos (las limitaciones añadidas). Y no hay que preguntarse por qué el texto védico, después de haber establecido las dos formas del Absoluto, las niega al final, en contra del dicho «Mejor que lavarse es no tocar lo sucio en absoluto». Porque el texto no presenta las dos formas del Absoluto, como algo cuya verdad deba afirmarse, sino que menciona las dos formas que se han superpuesto al Absoluto, imaginadas por el pensamiento habitualmente. Y al final se niegan y se establece su verdadera naturaleza. La doble negación niega los dos aspectos el físico y el sutil, según su orden. O puede ser que la primera negativa niegue la totalidad de las impresiones mentales. O también puede que se use la repetición para enfatizar que todo lo que pueda llegar a pensarse no es la realidad (absoluta). Ésta es quizá la mejor explicación. Porque se niega un número limitado de cosas, se niega cada una individualmente pero queda aún la duda: «Si eso no es el Absoluto ¿qué es?». Pero al emplear la repetición, todos los objetos de conocimiento son negados. Y se deduce que el propio Ser que no es objeto de conocimiento es el Absoluto. Así la necesidad de seguir indagando cesa.

La conclusión, por tanto, es que el texto niega únicamente la pluralidad del mundo fenoménico que la imaginación sobrepone al Absoluto. Mientras, el Absoluto permanece inalterado. A la misma conclusión llega el *sūtra* cuando anuncia algo más que la negación precedente en: «Y se refiere a algo más» (Br. Up. II, 3, 6). Si la negación se refiriera a la inexistencia nada más, ¿a qué apuntaría cuando indica algo más? A partir de esta interpretación, las palabras tienen que relacionarse así: «Entendiendo al Absoluto mediante las palabras «ni eso, ni eso» la *Upanisad* explica esta enseñanza otra vez. Y ¿cuál es el significado de: «ni eso, ni eso». El significado es: al Absoluto se le nombra: «ni eso, ni eso», porque no hay nada al lado de Él. Eso no quiere decir que el Absoluto exista. Lo que se muestra es que más allá de todo los demás, el Absoluto existe como aquello que no es negado. Las palabras de la *Upanisad* admiten, sin embargo, otra interpretación. Pueden querer decir que no existe enseñanza más elevada del Absoluto que la que está implícita en la negación de la pluralidad expresada con la frase «ni eso, ni eso». Sobre esta última interpretación las palabras del *sūtra*: «Y se refiere a algo más», deben tomarse con referencia al nombre mencionado en el texto: «Después viene el nombre, la Verdad de la verdad. La energía vital es la verdad y Él la Verdad de ella» (*ibid.*). Y esto tiene sentido únicamente si

la negación previa negase todo excepto el Absoluto. Pero si lo que se niega es la existencia, ¿qué puede ser aquello mencionado como la Verdad de la verdad? Por lo tanto la conclusión definitiva a la que llegamos es que esa negación no lo niega todo, sino todo lo que no es lo Absoluto.

Sūtra 23. *Aquello (el Absoluto) es inmanifestado, porque eso es lo que dice la* Upanisad.

El oponente pregunta aquí: Si el Absoluto supremo, diferente del mundo manifestado que se ha negado, existe realmente, ¿por qué no se percibe?

El vedantín responde: Porque no está manifestado, porque no se puede captar por los sentidos ya que es el testigo de todo (es el sujeto en toda percepción). La *Upanisad* dice: «No se percibe por los ojos, ni por el lenguaje, ni por los demás sentidos. No se llega a Él por las austeridades, ni por las buenas obras» (Mu. Up. III, 1, 3), «Se le debe describir como "ni eso, ni eso". Es imperceptible, pues no puede ser percibido» (Br. Up. III, 9, 26), «Aquel que no puede ser percibido ni captado» (Mu. Up. I, 1, 6). «Cuando un buscador se establece sin miedo en aquello inmutable, incorpóreo, inexpresable e independiente, en lo Absoluto...» (Tai. Up. II, 7, 1). Afirmaciones similares se encuentran en textos de la Tradición como: «el Ser no es algo manifestado, que está más allá del pensamiento y de los cambios...» (B. Gītā II, 25).

Sūtra 24. *Sin embargo, en estado de unión (*samādhi*) se conciencia el Absoluto, como se sabe por revelación directa y por deducción.*

En momentos de perfecta paz (*samrādhana*) los buscadores (*yogis*) conciencian el Ser (absoluto) que está libre del universo fenoménico y por encima del mundo sensorial. *Samrādhana* puede ser un acto de amor, de contemplación, de meditación profunda, u otras prácticas.

El oponente pregunta: ¿Y cómo se sabe que ellos experimentan eso durante su meditación?

«Por revelación directa y por deducción». Eso es lo que dicen los textos védicos y la tradición. Por ejemplo los textos: «El Ser que existe por sí mismo, traspasó las puertas de los sentidos, por eso vemos lo exterior y no lo interno, el propio ser. Pero si algún ser humano tiene discernimiento, y anhela la inmortalidad, dirigirá la mirada hacia dentro y contemplará el oculto Ser» (Ka. Up. II, 1, 1), «Cuando la mente se ha purificado por la serenidad de la comprensión, se puede ver al Ser invisible mediante la contemplación» (Mu. Up. III, 1, 8). Y en los textos de la

tradición también se encuentra lo mismo: «Aquel en quien los buscadores (*yogis*) meditan despiertos, con sus sentidos y la mente en paz al que ven como luz, como lo más elevado, lo eterno, reverenciémosle». Y otros textos similares.

El oponente interviene: Aceptando la relación entre el que medita y aquello en lo que se medita, ¿el Ser supremo y el Ser individual no estarían separados?

No, *dice el vedantín*. La respuesta la da el *sūtra* siguiente:

Sūtra 25. *Y entre el Ser luminoso (y su manifestación) no hay diferencia, aunque en la acción parece que la hay lo mismo que sucede con la luz. Esto es evidente por las enseñanzas repetidas (de los textos védicos)*[15].

La luz, el espacio, el sol aparecen como diferentes cuando intervienen las limitaciones que forman los objetos como los dedos, las vasijas, el agua; y sin embargo permanece su unidad[16]. De la misma manera las diferencias entre los seres se deben a las limitaciones añadidas, aunque esencialmente el Ser es uno. Los textos vedanta insisten repetidas veces en que no hay diferencia entre el ser individual y el Ser supremo. En frases como: «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8-16).

Sūtra 26. *Por eso (el ser individual se unifica) con el infinito (lo Absoluto). Por las indicaciones (de las escrituras).*

Por eso, porque la unidad es esencial en el ser y la diferencia sólo se debe a la ignorancia, el ser individual al eliminar esa ignorancia por el conocimiento de la verdad, se une al Ser supremo, consciente y eterno. «Por las indicaciones» escriturales de textos como: «Aquel que toma conciencia del Absoluto, se convierte en el Absoluto mismo» (Mu. Up. III, 2, 9), «Al no ser más que el Absoluto, se integra en Él» (Br. Up. IV, 4, 6).

Sūtra 27. *Pero teniendo en cuenta que ambas (la unidad y la diferenciación) se mencionan (en los textos védicos), la relación (entre el ser individual y el Ser supremo) es como la de la serpiente y sus anillos.*

15. La luz, siendo una, se diversifica en múltiples objetos iluminados. El espacio parece muchos dentro de las vasijas vacías que lo delimitan. Y el sol es como si se multiplicara al reflejarse en varios compartimentos de agua.

16. Se refiere al conocido *mantra*: «Tat tvan asi» (Eso eres tú) que se repite en las *Upanisad*. Ésta es la formulación sintética de la no-dualidad: no hay nada diferente del Absoluto a pesar de las apariencias.

Para aclarar la relación entre el que medita y aquello en lo que se medita se presenta otro punto de vista (en los *sūtra*s). En algunos pasajes escriturales se encuentra diferencia entre el ser y el Ser supremo, como en: «Por lo tanto se puede ver al invisible Ser mediante la meditación» (Mu. Up. III, 1, 8), ahí la diferencia es como la que existe entre el que medita y el objeto de la meditación, o entre el que ve y lo visto. Y en: «Llegan al luminoso espíritu que es más elevado que lo más elevado» (Mu. Up. III, 2, 8), donde la diferencia se da entre el que alcanza algo y la meta alcanzada. O en «Quien dirige todos los seres desde dentro» (Br. Up. III, 7, 15), donde hay diferencia entre el que dirige y lo dirigido. También en otros textos se habla de los dos como indiferenciados, así en: «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8-16), «Yo soy el Absoluto» (Br. Up. I, 14, 10), «Éste es tu Ser que está en el interior de todo» (Br. Up. III, 7, 3-22). Teniendo en cuenta que ambas diferencias y no-diferencias se mencionan en los textos, la aceptación única de la no-diferencia inutilizaría esos textos que se refieren a la diferenciación. Por eso, para incluir ambas posiciones, la realidad debe considerarse como la serpiente y los anillos. En este ejemplo la serpiente es una en sí misma, pero si la miramos en relación con sus anillos, cabeza, postura erguida, aparecen diferencias. Lo mismo sucede en este caso (con el Absoluto).

Sūtra 28. *O también es como la luz y su origen, ambos son resplandor.*

Puede entenderse esto también por la analogía con la luz y su sustrato. Así como la luz del sol y su sustrato el sol mismo no son diferentes porque ambos son luminosos, y sin embargo se habla de ellos como si fueran distintos, así sucede con el ser y el Ser supremo.

Sūtra 29. O también (se puede entender la relación entre el ser individual y el Ser supremo) como se ha presentado anteriormente.

Puede verse de la manera en que se presentó en el *sūtra* anterior: «Y entre el Ser luminoso, el Absoluto (y su manifestación) no hay diferencia en la acción lo mismo que sucede con la luz» (B. S. III, 2, 25). Porque si la atadura del ser individual se debe sólo a la ignorancia, entonces el

alcanzar la liberación mediante el conocimiento de la verdad es razonable. Pero si por el contrario el ser está realmente atado y éste es un estado del Ser supremo, según la analogía con la serpiente y sus anillos, o una parte de ese Ser según la analogía de la luz y su origen, entonces lo que dicen las escrituras es inútil, pues una atadura real no puede eliminarse. Y tampoco es un hecho el que las *Upanisad* declaren la unidad y la diferencia como igualmente válidas. Por el contrario, los textos upanisádicos afirman únicamente la no-diferencia como la posición en la que se establecen. Mientras que al hablar de «algo más» (la no-diferencia) están aludiendo a la diferencia como una idea convencionalmente reconocida. Por tanto, la conclusión es que no hay diferencia entre el ser individual y el Ser supremo, como en el caso de la luz que se explicó en el *sūtra* 25.

Sūtra 30. *Y teniendo en cuenta la negación.*

La conclusión a la que se ha llegado se confirma por el hecho de que las escrituras niegan expresamente que exista un ser consciente aparte del Ser supremo, en un texto como: «No existe otro testigo sino Él» (Br. Up. III, 7, 23). Y también en esos textos que niegan la existencia de un mundo aparte del Absoluto y dejan por tanto al Absoluto como la única realidad última, como: «La enseñanza es "ni eso, ni eso"» (Br. Up. II, 3, 6), «El Absoluto no tiene causa ni efecto ni interior o exterior» (Br. Up. II, 5, 19).

EL ABSOLUTO, UNO SIN SEGUNDO

Sūtra 31. *Hay algo adicional a Aquello (al Absoluto), teniendo en cuenta la mención de límite, medida, conexión y diferencia.*

Surge una duda en relación con el Absoluto el cual estamos seguros está libre de toda pluralidad fenoménica. La duda se presenta por la naturaleza conflictiva de varias afirmaciones de las escrituras acerca de si existe o no algo más allá de Él. Entremos, pues, en la tarea de explicar el verdadero significado de estos textos escriturales que parecen indicar que existe una entidad aparte del Absoluto.

El oponente sostiene que debe admitirse alguna entidad aparte del Absoluto porque se habla de Él como de un límite (de una ribera) como si tuviera una medida, como si estuviera en conexión con algo y como si se considerara separado de algo. Se habla de Él como una ribera en el

pasaje: «Ese Ser que es una ribera, un límite» (Ch. Up. VIII, 4, 1). La palabra «ribera» se emplea en el sentido de una franja de piedras y tierra que se pisa al atravesar una corriente de agua. Al aplicárselo al Ser se insinúa que existe algo aparte del Ser, como existe algo aparte de una ribera. Y se confirma la misma suposición cuando se lee: «Habiendo pasado la ribera» (Ch. Up. VIII, 4, 2). Porque en la vida habitual, una persona que quiere atravesar una ribera, lo hace para llegar a algún lugar distinto, un bosque por ejemplo. Y lo mismo podemos entender que si alguien atraviesa el Ser, después llegue a algo que no sea el Ser. En textos posteriores se habla de que el Absoluto tiene una medida. Se dice que tiene cuatro cuartos, dieciséis partes[17]. Y se sabe por experiencia que cuando un objeto tiene un tamaño definido, sea una moneda u otro, hay algo diferente de ese objeto. Por eso debemos admitir que también existe algo diferente del Absoluto. Más adelante se afirma en los textos que el Absoluto está en conexión con algo: «Él está unido a la Verdad» (Ch. Up. VI, 8, 1) y «El ser encarnado está unido al Ser supremo» (Br. Up. IV, 3, 21). Vemos que las cosas no medibles se unen a cosas medibles, los hombres con una ciudad por ejemplo. Y la escritura afirma que los seres individuales están en el estado de sueño profundo unidos al Absoluto. Por todo esto concluimos que más allá del Absoluto existe algo inmedible.

La misma conclusión se deduce de los textos que declaran la diferencia, como por ejemplo el que dice: «Y ese refulgente ser que se ve en el sol» (Ch. Up. I, 6, 6) que se refiere al dios que está en el sol. Y también se menciona un dios que habita en el ojo, diferente del anterior: «Y el ser infinito que se ve en el ojo» (Ch. Up. I, 7, 5). El texto transfiere al último la forma del primero: «La forma de ese espíritu es la misma que la forma del otro. Y además afirma que el grandioso poder de ambos es limitado: «Él dirige los mundos por encima del sol y los deseos de los dioses (*devas*)» (Ch. Up. I, 6, 8), «Dirige los mundos de la tierra y los deseos de los seres humanos» (Ch. Up. I, 7, 6). Esto es como si dijera: «Éste es el dominio del rey de Magadha y éste el del rey de Videha».

De todo esto que se han explicado puede deducirse que existe algo además del Absoluto, *dice el vedantín*.

17. El Brahman condicionado, con atributos, o la manifestación de lo Absoluto (*Saguna-Brahman*) se ha dividido en dieciséis partes de la siguiente manera:
1.ª parte: Las cuatro direcciones o puntos cardinales.
2.ª parte: La tierra, el firmamento, el cielo y el mar.
3.ª parte: El fuego, el sol, la luna y la luz.
4.ª parte: El ojo, el oído, el lenguaje y la mente.

Sūtra 32. *Pero (se ha hablado de ribera y límite en el Ser) teniendo en cuenta una cierta analogía.*

La palabra «pero» elimina la conclusión anteriormente establecida. Nada puede existir diferente del Absoluto, pues no podemos ver pruebas de tal existencia. Porque es evidente que algo que tiene un origen, deriva su existencia del Absoluto. Un efecto no es diferente de su causa. Y nada aparte del Absoluto puede existir sin origen porque se ha establecido definitivamente: «Amigo, antes de la creación todo esto no era más que el Absoluto, uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1). Y por la afirmación que se hace en la *Upanisad* de que todo puede conocerse cuando se conoce el Uno, nada puede concebirse fuera del Absoluto.

El oponente pregunta: Pero ¿no hemos establecido que las referencias a la barca, etc., indican la existencia de alguna entidad diferente del Absoluto?

No, *responde el vedantín*. Porque la referencia a la barca no prueba la existencia de nada fuera del Absoluto. Los textos simplemente dicen que el Ser es una barca, pero eso no implica que haya algo más allá. El motivo por el que se ha deducido eso es porque la idea de la barca y la ribera exigen algo diferente de ellas. Pero eso no es lógico. Aceptar algo desconocido es caer en un dogmatismo. Además si se encuentra al Ser con referencia a una ribera, y se acepta que hay algo al otro lado, como las riberas habituales, también debería entonces aceptarse que el Ser está constituido por tierra y piedras como lo están las riberas. Y eso sería contrario a la enseñanza de la escritura que dice que el Ser no es algo creado. La explicación adecuada es que al Ser se le ha llamado ribera porque tiene cierta analogía con ella. Como una ribera contiene el agua y marca la frontera con los campos contiguos, así el ser sostiene el mundo y sus límites. El Ser es, por tanto, ensalzado aplicándole el nombre de ribera a la que se asemeja. Y en cuanto a la expresión: «Habiendo atravesado la ribera» (Ch. Up. VIII, 4, 2), el sentido literal de «ir más allá» no puede aceptarse aquí. Significaría más bien «alcanzar». Por ejemplo la expresión: «Él ha pasado la gramática» que se dice de un estudiante, quiere decir que la ha aprendido ya y no que ha ido más allá de ella.

Sūtra 33. *Para ayudar a la captación intelectual (se habla de la medida del Absoluto) lo mismo que los cuartos.*

En respuesta a la argumentación del oponente acerca del tamaño del Absoluto como prueba de que existe algo defieren de Él, señalamos que esas afirmaciones simplemente sirven para ayuda de la captación del

intelecto y para meditar. Pero ¿cómo puede pensarse que el Absoluto tenga cuatro cuartos, o cuarenta y ocho o dieciséis partes? Por sus efectos se supone que el Absoluto esté sujeto a medida. Porque como hay personas de inteligencia inferior, mediana y superior, no todas son capaces de intuir el Absoluto infinito sin ningún efecto[18]. Se imaginan cuatro cuartos como en la mente y el espacio que se mencionan en los dos símbolos de Brahman en los planos físicos y espiritual. Como el lenguaje (y los otros tres sentidos) dividen en cuatro partes la mente y el fuego (y el aire, el sol y la dirección) dividen el espacio en cuatro partes, lo mismo en este caso. O también la frase: «De la forma de los cuatro cuartos» puede explicarse así: para facilitar el comercio una moneda (*kārsāpana*) se divide en cuatro partes. Porque no se puede usar la moneda completa en toda clase de transacciones, por ser variable el volumen de sal y demás. De la misma manera al Absoluto infinito se le asigna una medida para facilitar la captación en personas menos inteligentes.

Sūtra 34. *(Las afirmaciones referidas a la conexión y la diferencia) se deben a una situación particular (de las limitaciones añadidas) como en el caso de la luz.*

Este *sūtra* rechaza las dos objeciones sobre la conexión y la diferencia. Es erróneo que de ahí se deduzca que hay algo aparte del Absoluto. Primero porque se ha señalado que las cosas están unidas al Absoluto y en segundo lugar porque se ha señalado también que las cosas están separadas de Él. Todas esas afirmaciones referentes a la conexión y la diferencia están hechas desde el punto de vista de una situación particular. El texto que se refiere a la conexión significa que un conocimiento particular surge por el contacto del Ser con una situación particular que está constituida por limitaciones añadidas como el pensamiento. Cuando termina ese conocimiento particular, al cesar las limitaciones añadidas, entonces se dice metafóricamente que tiene lugar la unión con el Ser supremo. Pero eso sucede con respecto a las limitaciones añadidas pero a partir de una idea de limitación (del Ser). De la misma manera, todas las afirmaciones respecto a la diferencia hacen referencia a las diferencias de las limitaciones añadidas únicamente y no a alguna diferencia que afecte la naturaleza del Absoluto. Todo esto es análogo al caso de la luz. La luz del sol o de la luna están diferenciadas por su conexión con

18. Es importante tener en cuenta la aclaración de que el Absoluto sin forma ni límite es difícil de comprender para quien se mueve sólo en los límites de la mente concreta sensorial. Por eso se ha interpretado como forma, como persona separada (Dios personal). Pero todo eso es convencional. No puede ser real.

las limitaciones añadidas y teniendo en cuenta estas limitaciones se habla de ellas como divididas. Y cuando las limitaciones añadidas se acaban se dice que unen. Otros ejemplos del efecto de las limitaciones añadidas se presentan con el espacio dentro del ojo de una aguja, etcétera.

Sūtra 35. *Y porque ésta es (la única conexión) lógicamente posible.*

Sólo esta clase de conexión se puede sostener lógicamente y ninguna otra. Porque textos como: «Él llegó a su propio Ser» (Ch. Up. VI, 8, 1) afirman que la unión del ser individual con el Ser supremo es esencial (es la identidad del ser). Y como la naturaleza esencial de algo es imperecedera, la unión no puede ser como la de los habitantes de una ciudad con la ciudad misma. Sólo podría ser explicada con la oscuridad que produce la ignorancia acerca de la verdadera naturaleza del Ser. De manera similar, la diferencia a la que se refiere la escritura, no puede ser real, sino solamente efecto de la ignorancia, pues muchos textos afirman que existe sólo un Dios. También enseñan las escrituras que el espacio uno, aparece dividido en muchos fragmentos por su conexión con las diferentes partes limitadas: «El espacio que está fuera del ser humano es el espacio que está dentro de él, el espacio que está dentro del corazón» (Ch. Up. III, 12, 7-8-9).

Sūtra 36. *(Lo mismo se deduce) de la negación expresa de otras existencias: (no hay nada sino el Absoluto).*

Después de haber refutado los argumentos del oponente, el *sūtra* concluye manteniendo su punto de vista con un razonamiento más. Un gran número de textos védicos, que por el contexto en que se expresan no pueden explicarse de otro modo, niegan que exista algo aparte del Absoluto: «El Ser es quien está debajo, yo soy quien está debajo», «Es el Ser el que está debajo» (Ch. Up. 25, 1-2), «Todo le abandona a quien se cree diferente del Ser» (Br. Up. II, 4, 6), «Todo esto no es más que el Absoluto» (Mu. Up. II, 2, 11), «Todo esto no es más que el Ser» (Ch. Up. VI, 25, 2), «No hay diversidad en Él» (Br. Up. IV, 4, 19), «Aquel del que no hay nada superior ni inferior» (Śv. Up. III, 9), «Lo Absoluto es sin causa ni efecto, sin interior o exterior» (Br. Up. II, 5, 19). Y a partir de los textos que afirman que el Absoluto está en todas las criaturas (Ka. Up. 2, 9-11 y Br. Up. II, 5, 19) llegamos a la conclusión de que no hay otro ser dentro del Ser supremo.

Sūtra 37. *Por esto (se establece) la omnipresencia (del Ser) de acuerdo con las afirmaciones (upanisádicas) sobre la extensión del Absoluto.*

La demostración precedente en la que se llama al Absoluto «ribera» no debe tomarse literalmente. Y los textos que niegan toda pluralidad deben aceptarse porque mediante ellos «se establece la omnipresencia del Ser». Porque no hay prueba de lo contrario. Y si los textos anteriores se tomaran literalmente, las «riberas», etc., pertenecerían al Ser con lo que el Ser sería limitado, al ser limitadas las riberas. Y si la negación de todas las otras cosas (en las escrituras) no se aceptara como válida, el Ser sería una entidad limitada, ya que una cosa limita a otra. La omnipresencia del Ser se desprende de los textos que expresan su extensión como: «Inmenso como el espacio exterior es el espacio del interior del corazón» (Ch. Up. VIII, 1, 3), «Él es omnipresente y eterno como el espacio», «Es más grande que el cielo» (Ch. Up. III, 14, 3), «Es más grande que el espacio» (Ś. B. X. 6, 3-2), «Él es eterno, omnipresente, inmutable, permanente y único» (B. Gītā II, 24) y otros textos similares de las *Upanisad* y de la tradición, además de la razón, muestran la omnipresencia del Ser.

LOS FRUTOS DE LA ACCIÓN

Sūtra 38. *De Él (de Dios) surgen los frutos de las obras. Ésta es la única posición posible.*

Se describe ahora otra característica del Absoluto, la que se manifiesta en la existencia fenoménica donde se da la división entre el que dirige y lo dirigido. Respecto a los resultados de las acciones que son de tres clases (los deseables, los indeseables y los mixtos) y que se experimentan en el estado transmigratorio, surge la duda siguiente: ¿surgen de las mismas acciones o de Dios?

El vedantín dice: La única posición lógicamente posible es que «de Él surgen» como dice el *sūtra*. Porque Él es quien dirige todas las cosas y está atento a las situaciones específicas que se presentan en los distintos momentos de creación, preservación y disolución (del universo manifestado). Por eso es lógico que dirija los resultados de las acciones de las personas según su mérito. Pero las obras que acaban en el momento en que se hacen, no tienen fuerza para ocasionar resultados en ningún tiempo futuro, porque de la nada no puede surgir nada.

El oponente interviene así: Podría ser que la acción incluso al ser destruida produjera su propio resultado mientras dura y luego se destruyera después de que el actor obtuviera el fruto en un tiempo futuro.

No es problema eso, *dice el vedantín*. Porque el fruto de la acción sólo es tal, cuando es experimentado por el actor. En el momento en que algún placer o dolor resultado de un acto, es experimentado por el actor de la obra, entienden las personas que se trata de un «fruto». Y no podemos aceptar que el fruto en un tiempo futuro surgirá del principio invisible potencial (*apūrva*) que brota del acto. Porque ese principio potencial no es inteligente por naturaleza al igual que las piedras, y por tanto no puede actuar si no es movido por algún ser inteligente. Además no hay ninguna prueba válida de que ese principio exista.

Pero, ¿no se ha probado con el hecho de que las obras tienen un resultado?, *dice el oponente*.

No, *contesta el vedantín*. Porque Dios es el que dirige los resultados que vemos, y toda otra posibilidad queda eliminada.

Sūtra 39. *Y (de Él surgen los frutos de las acciones) porque lo expresan así las escrituras.*

Si afirmamos que Dios dirige los frutos de las acciones no es sólo porque es la hipótesis más razonable, sino también porque hay afirmaciones expresas en las *Upanisad* al respecto. Por ejemplo, el texto: «Ese gran Ser eterno es el dispensador del alimento y de la riqueza» (Br. Up. IV, 4, 24) y otros textos semejantes a éste.

Sūtra 40. *Por estas mismas razones Jaimini considera que los méritos religiosos son la causa de los frutos de las acciones.*

Un filósofo mimamsaka dice: Jaimini[19] expone una opinión contraria a partir de las razones de los dos últimos *sūtras*. La escritura afirma preceptos como el siguiente: «Aquel que desee el cielo tiene que practicar los ritos religiosos». Y como se sabe que los preceptos de la escritura deben tener un objeto, el rito es el objeto. Y el rito tiene como resultado

19. Dentro de la filosofía vedanta, el maestro Jaimini fundó la antigua escuela *Pūrva-Mimansā* que pone el énfasis en la ejecución correcta de los ritos religiosos como preparación para el conocimiento verdadero. El dialogante es un defensor de esa escuela. Se considera que en los textos de esta escuela se basaban los ritos de los misterios órficos griegos de los que surgió la escuela pitagórica.

la obtención del cielo, ya que si no fuera así nadie practicaría actos religiosos. Y los preceptos sobre ellos resultarían inútiles.

Alguien pone una objeción: Pero, ¿este punto de vista no ha sido ya refutado en función de que una acción que muere tan pronto como se realiza no puede tener fruto?

El filósofo mimamsaka responde: Eso no importa porque estamos ante la autoridad védica. Si esa autoridad se acepta, tenemos que admitir esa relación entre el acto religioso y el resultado de él, tal como se menciona en los *Vedas*. Es evidente que un acto no puede producir un resultado en un tiempo futuro a menos que antes de desaparecer produzca un resultado invisible potencial. Por eso afirmamos que existe un resultado potencial (*apūrva*) y que puede considerarse como un invisible estado posterior a la acción o como un estado antecedente al resultado también invisible. Esta hipótesis elimina todas las dificultades. Pero la que afirma que Dios dirige los resultados de las acciones es absurda. Porque una sola causa no puede producir una gran variedad de efectos. Y además eso implicaría parcialidad y crueldad por parte de Dios. Por último, si la obra no produjera su propio futuro, sería inútil realizarla. La conclusión es, por tanto, que los resultados de los actos se producen por los méritos religiosos.

Sūtra 41. *Bādarāyana, sin embargo, considera verdadera la primera hipótesis (Dios como causa de los resultados de las acciones), porque Él es la causa de toda acción.*

El maestro Bādarāyana[20] está de acuerdo con lo que antes se afirmó: Dios mismo es la causa de los resultados de los actos. La palabra «sin embargo» refuta la opinión de que el resultado deriva de la acción misma o de una potencia invisible que la acción posee. La conclusión aceptada es que el resultado de los actos viene de Dios que actúa o bien a través de las obras realizadas o bien a partir de un potencial invisible que ellas producen.

¿Por qué? Porque «Él es la causa de toda acción». Esto se prueba porque la escritura presenta a Dios no sólo como dispensador de los frutos sino también como agente causal respecto a todas las obras tanto las buenas como las malas. Veamos el texto: «Él mismo hace que aquel a quien desea bajar, realice malas obras» (Kau. Up. III, 8). Lo mismo se

20. Bādarāyana es un conocido filósofo vedanta de la escuela mimansā que escribió un libro de *sūtras*. En él se considera a Dios como causa de los efectos de las obras contrariando la opinión de otros filósofos de su escuela.

lee en el texto: «Cualquiera que sea la forma que el devoto pretenda dar a su adoración, si lo hace con fe, soy yo quien le infunde esa fe. Con esa fe la persona se dedica a adorar aquella forma de deidad y consigue los dones que desea» (B. Gītā VII, 21-22). Y en todos los textos upanisádicos se afirma que Dios es la causa de toda creación. Y su acto de crear todas las formas se expresa en la creación de los resultados de los actos según los méritos. Y el problema de la imposibilidad de que varios efectos surjan de una sola causa no aparece, porque Dios actúa a través de los esfuerzos de las criaturas.

TERCER *PĀDA*

IDENTIDAD EN LAS DIFERENTES MEDITACIONES

Sūtra 1. *Las distintas enseñanzas sobre el conocimiento de la verdad* (vijñāna)[1] *de las* Upanisad *son idénticas porque no hay diferencias en lo que proponen.*

Se ha explicado la naturaleza del objeto del conocimiento de la verdad, el Absoluto. Ahora vamos a considerar si estos conocimientos que son lo esencial de los textos upanisádicos difieren o no entre sí.

El oponente interviene: Se ha determinado que lo Absoluto está libre de distinciones, es uno por naturaleza y homogéneo como un terrón de sal. ¿Qué sentido tiene entonces el cuestionar si los conocimientos de la verdad (absoluta) son diferentes o no? Siendo lo Absoluto uno y único en sus características, no se puede sostener que los textos upanisádicos se propongan establecer una pluralidad en el Absoluto como la de los preceptos religiosos. Y no se puede afirmar tampoco que aunque lo Absoluto sea uno, se pueden tener de Él diferentes tipos de conocimiento. Porque cualquier diferencia entre el conocimiento y el objeto conocido significaría que se ha cometido un error.

Si los diferentes textos vedánticos tienen el propósito de enseñar los diferentes conocimientos del Absoluto, habría que deducir que uno sería

1. *Vijñāna*: Conocimiento o meditación, pueden ser las dos cosas. Pero hay que tener en cuenta que, como se explicó en la introducción de este trabajo, aquí no se refiere el término a cualquier conocimiento, sino al verdadero que indican las escrituras védicas para contactar con lo Absoluto. De ahí la importancia de si son idénticas o no estas indicaciones. El interés estriba en su dimensión operativa.

el correcto y los demás erróneos. Y eso nos conduciría a una desconfianza hacia las *Upanisad*. Por tanto, no se debe suscitar la cuestión acerca de si cada texto vedántico enseña un conocimiento distinto del Absoluto o no. Y si llegara a suscitarse, se podría demostrar la identidad del conocimiento de la verdad sobre el Absoluto. La demostración se basaría en que todos los textos vedánticos son proposiciones válidas. El conocimiento del Absoluto no puede ser un precepto, como dice el maestro (Vyāsa) en el *sūtra*: «Sin embargo Aquel (el Absoluto) (tiene que ser conocido por las escrituras), pues con este propósito está relacionado con los textos» (B. S. I, 1, 4). El maestro ha declarado que el conocimiento del Absoluto surge a partir (de la lectura) de los textos (vedánticos) que se refieren a Él. Y no se da como un precepto sino como la realización de la cosa misma (conocida).

Por eso, ¿para qué comenzar este diálogo sobre si hay diferencias en los conocimientos de la verdad sobre el Absoluto?

El vedantín dice: Ante esto respondemos que no se puede objetar este tipo de diálogo. Porque lo que se ha dicho antes se refiere únicamente al Absoluto con cualidades, al *prāna* u otros aspectos. Para los discípulos, las meditaciones en el Absoluto (con cualidades) pueden ser diversas o no, lo mismo que los preceptos religiosos. Las escrituras védicas nos enseñan que las meditaciones, como los preceptos, tienen múltiples resultados visibles unos e invisibles otros. Y también hay algunos que pueden ayudar al florecimiento del conocimiento de la verdad por una liberación progresiva. Respecto a estas meditaciones existe la posibilidad de cuestionar si los textos upanisádicos enseñan cada uno diferentes conocimientos de la verdad absoluta o no.

Los argumentos que pueden establecerse aquí desde el punto de vista del oponente son los que siguen: en primer lugar, la diferencia puede probarse por los nombres, como por ejemplo en el caso de la designación de Jyotis[2]. Los diferentes conocimientos (o meditaciones) que se afirman en los diferentes *Upanisad* se refieren a distintos nombres como el *Taittirīyaka*, el Vājasaneyaka, el Kauthumaka, el Kausītaka, el Śatyāyanaka, etcétera.

En segundo lugar, la diferencia de los actos preceptivos se prueba por la diferencia de formas, como en los textos: «La leche cuajada es para los Vīśvadevas (ángeles o dioses) y el requesón para ofrecerlo al sol». Aquí encontramos similares diferencias de forma en los textos. Por ejemplo, cuando se mencionan a los «cinco fuegos» en un texto, mien-

2. Con el nombre de Jyotis (luz, resplandor) se hace referencia al rito o sacrificio Jyotistoma. Se propiciaba en él la fuerza y la plenitud de la Vida. Hay diferencia entre el nombre (la luz del conocimiento) y la ceremonia (sobre la energía vital).

tras que en otros se mencionan un sexto fuego. Y también en el coloquio de los *prānas* hay algunos textos que indican un menor número y otros uno mayor de órganos y poderes del cuerpo.

En tercer lugar, las diferencias en las características particulares se dan para probar las diferencias en los actos religiosos como en el caso del sacrificio Kārīrī[3]. Y tales diferencias se encuentran también en los textos upanisádicos. En el *Mundaka Upanisad* se dice por ejemplo que el conocimiento de la verdad sobre el Absoluto se ha de enseñar únicamente a aquellos que han llevado el fuego en la cabeza como practicaban los seguidores del *Atharva-Veda* (Mu. Up. III, 2, 10). Otra manera de probar las diferencias es la repetición (dada en el *Pūrva-Mīmāmsā*) de un acto sobre otro en sucesión. Y también se puede aplicar adecuadamente a las diferentes *Upanisad*. Por tanto, los conocimientos difieren de una a otra *Upanisad*.

Ante esto, *dice el vedantín,* mantenemos que los conocimientos de la verdad sobre el Absoluto (para meditar) que enseñan las *Upanisad* son idénticos en los diferentes textos upanisádicos. ¿Por qué? Por no existir diferencia en las proposiciones y demás. Se refiere a las otras razones que prueban que no hay diferencia entre los actos que se enumeran en esa sección del *Pūrva-Mīmāmsā*[4] que enlaza con los textos de otras ramas (de los *Vedas*). Significa que los conocimientos o meditaciones son las mismas por haber la misma conexión entre las formas y los preceptos. Incluso en el sacrificio de Agnihotra, en las diferentes ramas de los *Vedas*, se experimenta la misma clase de esfuerzo humano, al decir: «Debe hacerse un ofrecimiento». Y es igual en el precepto del texto de los vājasaneya: «Aquel que conoce lo originario y lo más grande» (Br. Up. VI, 1, 1) y en el *Chandogya* «Aquel que conoce lo primero y lo mejor» (Ch. Up. V, 1, 1). La conexión con el resultado es la misma: «Él llega a ser el primero y el más grande entre los suyos» (Br. Up. VI, 1, 1). En ambos textos la forma del conocimiento es la misma. Porque para ambos el objeto que hay que conocer es la verdadera naturaleza de la energía vital (*prāna*) que se caracteriza por ser lo primero y lo mejor.

Así como los materiales y las deidades constituyen la forma del sacrificio, así el objeto que se conoce (en el que se medita) constituye la forma del conocimiento o meditación (*vijñāna*). Y ambos conocimientos tienen el mismo nombre, como por ejemplo la meditación sobre *prāna*, la energía vital. Por esto afirmamos que los diferentes textos upanisádicos se refieren a idénticos conocimientos (*vijñānas*). La misma

3. Se trata de una ceremonia para propiciar la lluvia. Se encuentra en la rama Taittirīya. En ella aparecen diferencias de ejecución.

4. Ver cita 19 en III, 2, 40.

interpretación se aplica a otras clases de meditación encontradas en los textos, como la meditación en los cinco fuegos, la de vaiśvānara, la de sāndilya-vidyā, y demás. En el *Pūrvā-mīmāmsā* hay una refutación a los argumentos que el oponente ha puesto antes, intentando demostrar que las meditaciones no son idénticas: «Los actos religiosos no son diferentes, porque los diferentes nombres como tales no se usan al practicar» (XI, 4, 10). El siguiente *sūtra* se refiere a la duda que puede quedar del diálogo anterior.

Sūtra 2. *Si se dice (que los conocimientos de la verdad o* vijñāna*) no son idénticos por las diferencias (en los detalles), respondemos que no (porque la diferencia puede darse) incluso en el mismo* vijñāna.

El oponente interviene así: A pesar de los argumentos anteriores, no se puede admitir que los diferentes conocimientos de la verdad sobre el Absoluto estén indicados idénticamente por todas las *Upanisad*. Porque nos encontramos con diferencias en los detalles. Así los seguidores de la rama vāgasameya, menciona en sus textos sobre la meditación de los fuegos un sexto fuego: «el fuego llega a ser su fuego» (Br. Up. VI, 2, 14). Sin embargo, los de la rama chandogya no nombran un sexto fuego, por el contrario terminan sus textos expresamente con el número cinco: «El que medita en esos cinco fuegos» (Ch. Up. V, 10, 10). ¿Cómo puede ser idéntica la meditación para ambos teniendo uno de ellos un detalle particular (el sexto fuego)? No es posible tratar de evadir la dificultad diciendo que el sexto fuego puede incluirse fácilmente en la meditación de los chandogyas. Porque habría una contradicción con el número cinco que ellos explícitamente afirman. Y en el tratado sobre los *prānas* (energías vitales), también menciona los chandogyas cuatro *prānas* además del más importante. Son, el habla, el ojo, el oído, y la mente. Mientras que los vājasaneyins nombran un quinto *prāna*, «la semilla tiene el poder de la generación. Aquel que la conoce es rico en descendencia y ganado» (Br. Up. VI, 1, 6). Aquí una diferencia respecto al añadir u omitir algo, produce una diferencia en el objeto conocido. Y esto produce a su vez una diferencia en la meditación. Es lo mismo que la diferencia que existe entre los materiales (empleados) y las divinidades (a las que se les ofrece), las cuales distinguen un sacrificio de otro.

Eso no es objeción suficiente, *responde el vedantín*. Porque las diferencias en los detalles, como las que encontramos en los ejemplos anteriores, son posibles incluso en la misma meditación. En el texto chando-

gya, no se incluye el sexto fuego, pero los cinco fuegos empezando por el mundo celestial[5] se reconocen en ambos textos. La distinción no puede producir diferencia en la meditación. El sacrificio Atirātra no difiere al utilizar o no el llamado Sodaśī[6]. Además el *Chandogya* menciona un sexto fuego: «Cuando ha partido, hacia otro mundo, ellos le llevan al mismo fuego» (Ch. Up. V, 9, 2).

El vāgasaneyin menciona por otra parte su sexto fuego con el propósito de eliminar la imaginación del combustible, el humo, etc., que se asocia a los cinco fuegos y al mundo celestial. Se lee: «El fuego (material) llega a ser su fuego (el del cadáver), el combustible (material), su combustible» (Br. Up. VI, 2, 14). Esta mención no está encaminada (a que se experimente el fuego como un objeto de meditación), sólo se trata de un comentario acerca de algo ya establecido. E incluso si aceptáramos que tiene ese propósito para la meditación devocional, aun así se puede añadir el fuego a la meditación del *Chandogya* sin que haya conflicto con el número cinco mencionado antes, que se refiere a los cinco fuegos imaginarios. El número no es parte esencial del precepto, es sólo una información adicional sobre algo ya conocido, como los cinco fuegos con los que se identifica el mundo celestial. Tampoco en el tratado sobre los *prānas* hay nada referente a los detalles adicionales que se han incluido en la meditación. El añadir u omitir un detalle particular, no supone diferencias dentro del objeto de la meditación, ni en la meditación misma. Porque aunque los objetos de conocimiento puedan diferir en pequeños detalles, según el conocedor (o el que medita), lo esencial que hay que conocer es lo mismo. Por lo que el conocimiento de la verdad (*vidyā*) permanece idéntico (en las distintas *Upanisad*).

Sūtra 3. *La ceremonia que consiste en llevar fuego sobre la cabeza corresponde al estudio de los* Vedas. *Porque en el Samācāra (se describe) así, para los que están calificados (en ese estudio), como en el caso de las (siete) libaciones.*

En cuanto a la advertencia del oponente sobre la conexión de la ceremonia del fuego en la cabeza, con el conocimiento de los seguidores del *Atharva-Veda*, que requiere condiciones previas de cualificación, mientras otros conocimientos no, hay que especificar lo siguiente: la ceremonia del fuego sobre la cabeza no es propia del conocimiento verdadero

5. Los fuegos en las ceremonias simbolizan los distintos centros energéticos en el ser humano y hacen alusión a las diferentes formas de existencia como la del cielo.

6. *Sodasī* es la copa sacrificial.

(*vidya*) sino simplemente del estudio de los *Vedas*. ¿Cómo se sabe que esto es así? Esto se sabe porque los seguidores del *Atharva-Veda*, en el libro llamado Samācāra, que trata de instrucciones védicas, recogen las ceremonias citadas que constituyen una característica del estudio de los *Vedas*. Y en la *Upanisad* encontramos esta frase: «Una persona que no ha puesto en práctica la ceremonia, no lee esto» (Mu. Up. III, 2, 11). Por la palabra «esto», que se refiere al tema tratado anteriormente, y por la mención de la lectura, deducimos que la ceremonia es un complemento del estudio de las *Upanisad* (aunque no tenga nada que ver con la *Upanisad* misma).

El oponente dice: Teniendo en cuenta el texto: «Sólo se debe exponer el conocimiento verdadero sobre el Absoluto a quien esté practicando las disciplinas, y conozca los *Vedas* y tenga devoción por Brahman... y a quien haya llevado a cabo la ceremonia del fuego sobre la cabeza» (Mu. Up. III, 2, 10). La ceremonia está relacionada con el conocimiento verdadero sobre el Absoluto que es igual en todas las *Upanisad*, ¿debemos concluir que el cumplimiento de las ceremonias está ligado a la meditación sobre el Absoluto?

No, *dice el vedantín,* porque en este texto, la palabra «este» (conocimiento de Brahman) se refiere al tema que tratamos: un conocimiento del Absoluto que depende de este texto en particular (el Mu. Up.). Y la ceremonia sólo pertenece a ese libro. El *sūtra* añade otro ejemplo: «Y esa regulación es igual que en el caso de las (siete) libaciones». Las siete libaciones, desde la saurya hasta la sataudana, no están conectadas con los tres fuegos que se mencionan en otros *Vedas*, sino sólo con el del *Atharva-Veda*. Y esas libaciones sólo se prescriben a sus seguidores. Del mismo modo, la ceremonia del fuego sobre la cabeza se limita a los que estudian ese *Veda* en particular, con cuyas declaraciones está conectada. De donde se deduce que la identidad del conocimiento permanece inamovible.

Sūtra 4. *(Las escrituras) revelan (esto también).*

Los *Vedas* muestran también la identidad del conocimiento. Porque en todas las *Upanisad* se presenta el mismo objeto para conocer, como vemos en: «Esa meta que todos los *Vedas* proclaman en una sola voz» (Ka. Up. I, 2, 15), y también en: «Los seguidores del *Rig-Veda* hablan de ese uno. En el gran (himno) uktha de los sacerdotes del *Yajur Veda* se hace una ofrenda a ese uno en el fuego. Y en el *Chandogya*, se canta a ese uno en una gran ceremonia» (Ai. Ā. III, 2, 3.12). Podemos mencionar el temor hacia Dios que se encuentra en el *Katha Upanisad*: «Todo lo que existe en el universo, emerge de la Vida absoluta y su vibración produce

temor como la irrupción de un rayo» (Ka. Up. II, 3, 2). Y lo mismo se encuentra en el *Taittirīya Upanisad* para condenar la idea de dualidad en el texto: «Si se hace la más mínima distinción en el Ser absoluto, se sentirá el miedo» (II, 7, 1). Igualmente el ser de Vaisvānara que está representado en el *Briha-dāranyaka Upanisad* (I, 1, 1) como un espacio amplio desde el cielo a la tierra, en el *Chandogya Upanisad* se representa como algo ya conocido: «Pero aquel adora a ese ser de Vaiśvānara, que se extiende como un inmenso espacio entre el cielo y la tierra, y lo reconoce como su propio Ser «(Ch. Up. V, 18, 1). Vemos que el propósito de todas las *Upanisad*, se adoptan en otros para meditar en ellos. Y de esto podemos concluir, según la lógica de la frecuencia de ocurrencia, que también las meditaciones son las mismas en todas las *Upanisad*.

DISTINTAS CARACTERÍSTICAS COMBINADAS EN UNA MEDITACIÓN

Sūtra 5. *Y en meditaciones idénticas, las características particulares (*sākhās*) se combinan. Porque no hay diferencia en la aplicación (al tema tratado) como en los complementos a los preceptos.*

Este *sūtra* se refiere al resultado práctico de la investigación que se llevó a cabo en los primeros cuatro *sūtras*. Una vez que se han establecido todos los conocimientos sobre las meditaciones, las características de alguna meditación en una *Upanisad* deben ser combinadas con la misma meditación en cualquier otro texto donde no se mencionen (esas características). Porque si en algún sentido ayudan a la meditación en un lugar, también servirá en otro lugar. Porque la meditación es la misma en cualquier lugar. Es lo mismo que sucede con los complementos que se añaden a algún precepto como el sacrificio de Agnihotra. En una meditación aunque los complementos se mencionen en diferentes textos, se deben combinar en uno.

Si los conocimientos sobre meditación estuvieran separados, las características particulares mencionadas en diferentes textos no se podrían conectar entre sí. Cada texto confirmaría únicamente su propio conocimiento y no podrían relacionarse como meditación principal y meditaciones complementarias. Pero como todas (las referencias) a conocimientos sobre meditación forman una unidad las cosas no son de esa manera.

El *sūtra* anterior se explicará y elaborará más adelante (en el *sūtra* 10).

DIFERENTES MEDITACIONES E IDENTIDAD DE LA MEDITACIÓN

Sūtra 6. *Si se dice que las meditaciones (udgītha[7] en el Ch. Up. y el Br. Up.) son diferentes por la diferencia de los textos, lo negamos basándonos en su identidad (esencial).*

El Brihadāranyaka Upanisad empieza así: «Los seres divinos (*devas*) dijeron: "Podamos nosotros superar a los perversos (*asuras*) mediante la meditación *udgītha*". Y dijeron a la garganta: "Canta el himno por nosotros"» (Br. Up. I, 3, 1-2). El texto que se mencionó antes narra cómo las energías vitales, la voz, etc., fueron tomadas por los perversos y quedaron incapaces de producir lo que se esperaba de ellas. Y como finalmente recurrieron a la principal energía vital: «Dijeron al aliento vital de la voz: "Canta el himno (*udgītha*) para nosotros". "Está bien", dijo la energía, y cantó. Una historia similar se cuenta en el *Chāndogya Upanisad*. Allí leemos al comienzo que «los seres divinos tomaron el himno, pensando que así vencerían a los perversos». El texto relata después, cómo las ocho energías vitales fueron maldecidas y quedaron frustradas por causa de los perversos. Y también cómo los seres divinos al final reunieron la energía vital principal: «Meditaron en ese aliento vital que está en el voz como *udgītha* (I. 2, 7). En ambos pasajes se considera preferente al aliento vital (*prāna*) de donde se deduce que en ambos se induce a una meditación sobre *prāna*.

Surge una duda en esto: ¿Las dos meditaciones son diferentes aquí o se trata de la misma meditación?

Las dos meditaciones, *interviene el oponente,* deben considerarse iguales, por las razones que se dieron en el primer tema de este *pāda*. Sin embargo, hay una diferencia de procedimiento que contradice la unidad. Y esto es una objeción. El vājasaneyin representa el aliento vital como único productor del *udgītha,* «Canta el himno (*udgītha*) para nosotros» (Br. I, 3, 7). Mientras que el sāmavedins menciona la energía vital como el *udgītha*: «Meditaban en él (en el aliento vital) como *udgītha* (con la sílaba *om*)» (Ch. Up. I, 2, 7). ¿Cómo puede esta divergencia reconciliarse con la unidad de las meditaciones?

El oponente responde: La diferencia señalada no es suficientemente importante como para producir una separación en las meditaciones. Observamos que están de acuerdo en muchos puntos. Por ejemplo, ambos

7. *Udgītha*. Se llamaba así a los himnos del Sāmaveda. En el *Chādogya Upanisad* se identifica con la sílaba *om* (*aum*), sonido sintético que se repite para meditar. Al sacerdote que los recitaba se le llamaba *udgātri* o *udgātā*. Vivekananda comenta que el *udgātā* puede ser también el acto de despertar la energía de *kundalini* en la base de la columna vertical.

textos relatan que los ángeles y los demonios lucharon al principio, ambos valoraron la voz y otras energías vitales (*prāna*) en relación con el *udgītha*. Y al descubrir que eran imperfectos, se interesaron por el aliento vital, la principal energía. Y dicen cómo por la fuerza vital los perversos fueron esparcidos como una bola de tierra contra una roca. Incluso en el Briha-dāranyaka se conectan el aliento vital, principal y el *udgītha*: «Esto es realmente *udgītha*» (Br. Up. I, 3, 23). Tenemos que aceptar por tanto que en el *Chandogya Upanisad* también el principal *prāna* debe verse como el que origina *udgītha*. Y de aquí se deduce también la unidad de la meditación.

Sūtra 7. *Más aun, no (hay unidad en las meditaciones* (vidyās) *a causa de la diferencia en los temas. Incluso en el caso de (meditar en lo que es) más elevado que lo elevado.*

El vedantín dice: La identidad de las meditaciones no puede sostenerse, la posición lógica aquí es que las meditaciones son diferentes. ¿Por qué? Debido a la diferencia de objetivos. En el *Chandogya* la introducción (I, 1, 1) dice así: «Permitid a una persona meditar en la sílaba *om* (*aum*) como *udgītha*». Se presenta como objeto de meditación esta sílaba que es una parte del *udgītha*. Y luego se enumeran sus cualidades, como la de ser la esencia de todo. Esa misma sílaba que forma del *udgītha* se encuentra en: «Se hace una elaboración de la misma sílaba» (I, 1, 10). Y más adelante se narra una historia sobre ángeles y demonios. El texto dice: «Meditaron en *prāna* como *udgītha*» (I, 2, 2). Si por el término *udgītha* entendiéramos aquí el acto completo (el himno) y (no sólo la sílaba *om* que es una parte), y si al sacerdote (*udgātri*) que canta el himno se le pide meditar sobre *prāna* habría dos contradicciones: en primer lugar, se opondría esto a la introducción (que declara directamente la sílaba como objeto de meditación). Y, en segundo lugar, nos obligaría a considerar el término en sentido metafórico. Lo adecuado es que la conclusión de una idea dentro de un contexto deba estar de acuerdo con lo anterior (aquí la introducción). Por lo tanto, concluiremos que en este texto lo que se propone es el superponer la idea de *prāna* en *aum* como una parte del *udgītha*. Pero en el *Brihadāranyaka Upanisad* no hay motivo para interpretar una parte sino que se presenta como un todo. Y en el texto: «Cantas para nosotros» (Br. Up. I, 3, 2), el sacerdote (*udgātā*) se identifica con *prāna*. Se presenta de distinta manera en el *Brihadāranyaka*. Pero esto se hace para mostrar que el Ser de todo es ese *prāna* que se representa como *udgītha*. No implica la unidad entre las dos meditaciones. El término *udgītha* significa el acto total religioso. Y ahí está la

diferencia entre los dos. No se puede argumentar diciendo que es imposible que el *prāna* sea el *udgāta*. Esa sería una interpretación errónea del Br. Up. Porque desde el punto de vista de la meditación devocional, el *prāna* puede imaginarse como *udgītha*, lo mismo que como *udgāta*. Además, el *udgāta* canta el *udgītha* con la energía de *prāna*. Por eso la identificación no es imposible. De acuerdo con esto dice la *Upanisad*: «Cantó mediante la voz y la energía vital» (Br. Up. I, 3, 24). Si comprendemos que el texto intenta trasmitir un diferente objeto (en las dos *Upanisad*), no nos parecerá apropiado sobre la identidad de significados a partir de una apariencia de similitud en el lenguaje. Un ejemplo de esto se encuentra en la frase (del *Pūrva-Mīmānsā*) sobre la inesperada ascensión de la luna durante la ceremonia, y el deseo de ganado, donde hay una similitud en los preceptos: «Los granos de arroz deben dividirse en tres partes. Y con las de un tamaño medio se hará un pastel para ofrecerlo en ocho vasijas, al (dios del fuego) Agni, el dador»[8].

Aunque en las dos frases hay un precepto similar, sin embargo tienen una diferencia en los pasajes introductorios de ambas. La diferencia consiste en que las ofrendas que se hacen en la ascensión de la luna, no están conectadas con las divinidades del sacrificio darśa (pero no constituyen un nuevo sacrificio). Mientras que lo referente al que desea ganado indica un sacrificio aparte (no es favorable para ese efecto la luna ascendente). Por tanto, la diferencia en las frases introductorias produce también una diferencia en las meditaciones, como en el caso de aquello que es más elevado que lo elevado y más grande que lo grande.

La meditación en *udgītha* según el texto: «El espacio (Absoluto) es más grande que esos (espacios). Es la más alta meta. Es el *udgītha* más elevado que lo elevado y más grande que lo grande (*prāna*) es lo infinito» (Ch. Up. I, 9, 1-2) y la otra meditación en *udgītha*, muestra características del sol y el ojo (Ch. Up. I, 6, 7), y son meditaciones separadas. A pesar de que en ambas el *udgītha* está identificado con el Ser supremo. Esto es lo que sucede con las meditaciones (*vidyās*) en general. La característica especial de las diferentes meditaciones es que no se pueden combinar aun perteneciendo a la misma rama de los *Vedas* y menos todavía si pertenecen a distintas ramas.

Sūtra 8. *Si por similitud de nombre se dijera que las distintas meditaciones son una misma meditación, contestaríamos que eso ya se ha explicado. Sin embargo esa similitud de nombre en las meditaciones diferentes existe.*

8. Ver Tai. 5. II, 5, 5, 2 y Pū. Mi. VI. 5, 1.

Podríamos decir que después de todo, la unidad en las meditaciones de que tratamos ha sido aceptada por tener el mismo nombre. Por ejemplo, la meditación en *udgītha*. Pero este argumento no es válido teniendo en cuenta lo que se dijo en el *sūtra* anterior. La afirmación que se mantiene allí tiene la ventaja de seguir exactamente lo que dice el texto revelado. Sin embargo el nombre *udgītha-vidyā*, no forma pare del texto revelado. El nombre se ha adjudicado convencionalmente. Lo han hecho personas corrientes simplemente porque la palabra *udgītha* se encontraba en el texto. Más aun, observamos que las meditaciones que se han admitido separadas, como las dos mencionadas en el último *sūtra*, tienen uno y el mismo nombre. Y del mismo modo, representaciones de sacrificios separados como el Agnihotra, el Darsapūrnamāsa y otros, están todos compilados bajo el nombre de Kāthaka. Donde no hay una razón especial para considerar la diferencia, se puede declarar la unidad en las meditaciones, a partir de la identidad de nombre, como en la meditación de *samvarga* (de absorción).

LA DETERMINACIÓN DE LA SÍLABA *OM* (*AUM*) EN MEDITACIÓN

Surge una duda: En el texto: «Medita en la sílaba *om* (*aum*) (del) *udgītha*» (Ch. Up. 1, 1) se presentan estas dos palabras como opuestas por una de estas cuatro relaciones: superposición (*adyāsa*), separación (*apavāda*), identidad (*chatva*) o especificación (*viseshara*). ¿Cuál de estas relaciones es la adecuada en el presente contexto?

La superposición se da cuando la idea de una de las dos cosas no ha sido descartada y la idea de la segunda se superpone sobre la idea de la primera. Y junto a la idea superpuesta la primera idea permanece en aquello sobre lo que se superpone la segunda idea. Por ejemplo, cuando la idea del Absoluto se superpone al nombre, la idea del nombre persiste, no queda negada por la idea del Absoluto. Otro ejemplo es el que se construye por la superposición de la idea del dios Vishnu sobre la estatua de Vishnu. Y lo mismo sucede en el tema que tratamos. La idea del *udgītha* puede haber sido superpuesta sobre el *om* (*aum*) o ésta sobre aquélla.

En segundo lugar, está la separación cuando una idea anteriormente asociada a un objeto se reconoce como falsa. La verdadera idea elimina la errónea anterior. Por ejemplo, la idea de la propia identidad fijada al cuerpo y los sentidos, se elimina ante la verdadera idea de la identidad con el Ser mismo, que surge de la expresión: «Tú eres Esto» (Ch. Up. VI, 8, 16). Para mencionar otro ejemplo: la confusión de la idea equivocada respecto de las agujas de una brújula se elimina mediante la verdadera idea de dirección. De la misma manera la idea del *udgītha* aquí, puede eliminar la idea del *om* (*aum*), o viceversa.

En cuanto a la identidad en la relación significa que el significado de los términos *om* y *udgītha*, son iguales en extensión, como en el caso de las expresiones: «El mejor entre los nacidos dos veces», un Brahman, o «el dios entre los humanos». Todas esas expresiones denotan un ser de la casta principal. La relación será finalmente aquella que se dará cuando la sílaba *om* (*aum*), presente en todos los textos védicos, y entendida como tal, se encuentre unida a las acciones del *udgātā*. Lo mismo que se puede decir: «Trae la flor de loto que es azul», el significado aquí sería: «Medita en *om* (*aum*) que es el *udgītha*».

Cuando se piensa sobre esta frase, aparecen todas las alternativas contrapuestas, *dice el vedantín*. Y al no haber razón para aceptar una u otra, el *sūtra* manifiesta:

Sūtra 9. *Y ya que (la sílaba)* om (aum) *se encuentra extendida (por todos los* Vedas*), es adecuado (determinarla con la palabra* udgītha*).*

La palabra «y» se utiliza aquí en lugar de «pero» y se usa para descartar las otras alternativas. Tres de las cuatro posibilidades están equivocadas y se rechazan, mientras que la cuarta se acepta porque no hay error en ella. Las objeciones sobre las tres primeras son las siguientes: aceptando la superposición, habría que admitir que la palabra que expresa superposición hay que considerarla con sentido metafórico y, por tanto, el resultado (de esa meditación) sería imaginario.

Pero ese resultado (imaginario) se menciona en la misma *Upanisad*: «Llega a ser un distribuidor de deseos» (Ch. Up. I, 1, 7), *dice el oponente*.

No, *replica el vedantín*, porque ése es el resultado de otra cosa. Es el resultado de la meditación en la que la sílaba *om* (*aum*) se considera como la realización de todos los deseos y no de la superposición de *udgītha*. Y en relación con la separación (*apavāda*), la ausencia de resultado es también evidente.

El resultado, *interviene el oponente*, puede ser la eliminación de lo falso.

No, *dice el vedantín*, ya que no se ve la negación de la idea de que el *om* (*aum*) y el *udgītha* sean iguales pueda ser algo deseable para el ser humano. La idea de *om* (*aum*) no puede apartarse de ella misma y lo mismo sucede con la idea de *udgītha*. Ese pasaje no tiene como finalidad mostrar la verdadera naturaleza de algo, sino el experimentar una cierta clase de meditación. La hipótesis de la unidad también se excluye al considerar que como en ese caso un término sería suficiente para comunicar el significado deseado, sería innecesario emplear dos términos. E

incluso la palabra *udgītha* nunca se usa con el significado de *om* (*aum*) en su conexión con el *Rig-Veda* y el *Yagur-Veda*. Y tampoco se usa esa palabra *aum* para indicar la segunda parte de un *sāma*, canto al que se refieren con la palabra *udgītha*. En ese caso *om* (*aum*) podría ser sinónimo de *udgītha*. En último extremo, prevalece la cuarta alternativa, porque comprende todos los *Vedas*. Quiere decir que como el *om* (*aum*) no puede entenderse como el que abarca todos los *Vedas*, se determina con la palabra *udgītha*, para que ese *aum* que es una parte de ella pueda percibirse.

El oponente pregunta: Incluso desde este punto de vista, ¿no es necesario admitir una interpretación metafórica, teniendo en cuenta que la palabra *udgītha* sólo es una parte de ella misma (*aum*)?

Es verdad, *dice el vedantín*. Pero tenemos que distinguir que aun siendo una manera de hablar, hay una aproximación al significado original. Si aquí tomamos la alternativa de la superposición, tenemos que aceptar una implicación remota. Será la idea de algo que se ha superpuesto sobre la idea de algo totalmente diferente. Y si por otra parte adoptamos la alternativa de especificación, la implicación es fácil. La palabra que en su sentido original denota el ser total, se usa para indicar la parte. Porque las palabras que indican el todo, frecuentemente se usan para indicar también las partes. Las palabras «ropa» y «pueblo» se emplean así.

Por todas esas razones, afirmamos que en el texto (del *Chandogya*) hay que considerar la palabra *udgītha* como una determinación de la sílaba *om* (*aum*).

UNIDAD EN LAS MEDITACIONES SOBRE LA ENERGÍA VITAL (*PRĀNA*)

Sūtra 10. *Como todas (las meditaciones sobre la energía vital,* prāna*, en los textos) son iguales las características (de una) deben añadirse a otros lugares (también).*

La duda que se presenta aquí es: En el pasaje sobre la energía vital (*prāna*) que se relata en el Vājasaneyins y el *Chandogya* se presenta a la energía vital como objeto de meditación por tener la característica de ser la mejor. Y al órgano del lenguaje y otros órganos se les atribuyen cualidades como vida confortable[9]. Estas cualidades se atribuyen también a *prāna* en los

9. La palabra aquí es *vasistha* y debe entenderse que la capacidad de palabra hace la vida agradable.

textos que empiezan: «El órgano del lenguaje dijo: «Esa cualidad que yo tengo, la tienes también tú» (Br. Up. VI, 1, 14). Pero en otras ramas de los *Vedas* como el Kausītaki y otros, se menciona la supremacía de *prāna* en textos como: «La energía vital entró en esto y surgió al momento. Todas estas divinidades han reconocido la supremacía de la energía vital» (Kau. Up. II, 14). Atributos como el señalado antes no se mencionan. La cuestión es si esas cualidades se encuentran en algunos lugares, ¿deben añadirse en sitios donde no se dice nada sobre ellas?

El oponente dice que la posición que hay que aceptar ante esta duda es que no se deben añadir. ¿Por qué? Debido al empleo del término «de esta manera». Porque en distintos lugares, aquello que hay que conocer (sobre lo que se ha de meditar) se presenta con esta palabra. Por ejemplo en: «Así, si alguien después de conocer *prāna*, de esta manera ha reconocido su supremacía, meditando en esa energía vital como lo más grande, llega a ser el más grande» (Kau. Up. II, 14). El término «de esta manera», que indica sólo los objetos de conocimiento, se refiere a algo próximo y no puede referirse a características mencionadas en otras ramas. Cada uno de los textos sobre *prāna* se completarán con las características mencionadas en su propio contexto.

El vedantín hace la siguiente réplica: Las características mencionadas se deben también insertar en los lugares correspondientes. Porque no son diferentes desde la totalidad. Ya que en cualquier lugar que se encuentra la meditación sobre *prāna* es idéntica en los puntos esenciales. Y si es la misma, ¿por qué no habrían de insertarse en los demás las características afirmadas en uno?

Pero, *objeta el oponente*. ¿No se ha dicho que el término «de esta manera», en cualquier lugar que aparezca, indica que las características de cada lugar deben verse separadamente?

La respuesta, *dice el vedantín*, es: El término señalado se encuentra en el *Kausītaki-Brāhmana*, al tratar de la meditación (en *prāna*) que es una y la misma como ya hemos demostrado. Además no hay que hacer diferencias entre las características mencionadas en esa rama y las que se nombran en otra rama, si la meditación es la misma.

Esta interpretación no implica una separación de lo que dicen las escrituras védicas ni el rechazo de lo que ellas prescriben. Las características que se declaran en una rama son válidas para todas las escrituras siempre que aquello a lo que esas características se refieren sea lo mismo. Así como Devadatta quien es conocido en su propio país por su valor y otras características, no las pierde aunque vaya a otro país donde los habitantes no saben nada sobre ellas. Con un conocimiento mayor esas cualidades de Devadatta serán reconocidas también en aquel país. Del mismo modo las características mencionadas en una rama sobre la

meditación pueden ser incluidas en otra rama de meditación. Y los atributos que pertenecen a un objeto se deben incluir donde quiera que aquel objeto se encuentre, aunque sólo se mencionen en un lugar.

LOS ATRIBUTOS DEL ABSOLUTO SE PUEDEN INCLUIR EN ALGUNAS MEDITACIONES Y NO EN OTRAS

En los textos de las escrituras, sobre la naturaleza del Absoluto, algunas de sus características como el ser plenitud en sí mismo, conciencia, indivisa, omnipresencia, el Ser de todo, etc., se encuentran aquí y allá. Respecto a esto surge una duda: ¿cada uno de esos atributos como la plenitud que son mencionados en un lugar determinado deben ser aceptados sólo allí o por el contrario todos los atributos se deben aceptar en todos los sitios?

El oponente sostiene que sólo los atributos mencionados deben ser aceptados tal como aparecen separadamente en los diferentes contextos.

La respuesta a esto, *dice el vedantín*, se da a continuación:

Sūtra 11. *La plenitud y otros atributos del Ser (Absoluto) deben ser integrados (en todos los lugares).*

Todos estos atributos del Absoluto como la plenitud, deben comprenderse en cada contexto. El razonamiento por el que se llega a esta conclusión es el dado en el *sūtra* 10. En todos los pasajes que se refieren al Absoluto, el sujeto de los atributos es uno, indiferenciado. Además, como se explicó en el *sūtra* anterior, las cualidades atribuidas al Absoluto en cualquier lugar han de ser reunidas donde quiera que se hable del Absoluto. Pero en ese caso, también cualidades como «tener alegría en la cabeza», tendrían que atribuirse al Absoluto en todos los lugares. Porque en el *Taittirīya Upanisad* podemos leer en el pasaje que trata del Ser hecho de plenitud: «La alegría es su cabeza, la satisfacción su brazo derecho, el regocijo su brazo izquierdo, la felicidad su tronco, el Absoluto es la columna que lo soporta» (II, 5).

A continuación se da la respuesta a esto, *dice el vedantín*.

Sūtra 12. *(Cualidades como) la alegría en su cabeza y demás (recogidas en el Taittirīya Upanisad), no hay que considerarlas en relación con otros textos. (Porque esos términos) indican grados (en el sujeto experimentador de la meditación, en los que puede haber diferencias).*

Atributos como «la alegría en la cabeza» y demás, que se mencionan en el *Taittirīya Upanisad* no deben añadirse a cualquier lugar, ya que alegría, satisfacción, regocijo y felicidad, se perciben como diferentes grados de debilidad en los experimentadores. Sólo en esa debilidad se da la diferencia porque el Absoluto es indiferenciado, se sabe por los textos que es «uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1). Y hemos demostrado en virtud del *sūtra* (I, 1, 12): «El Ser de Plenitud indica el Ser supremo por repetición de la palabra «plenitud» (*ananda*) referida al supremo Ser», que cualidades como la alegría en la cabeza y demás, no puede ser del Absoluto que es pleno de felicidad. Esas cualidades se imaginan como un medio de concentrar la mente en el Absoluto, pero no son ellas mismas el objeto de la contemplación. De aquí se deduce que no son válidas en cualquier lugar. Sin embargo, al admitir como argumento que esos atributos son del Absoluto, el maestro Vyāsa ha mostrado únicamente por qué esos atributos no pueden añadirse en cualquier lugar.

Ese razonamiento puede aplicarse también a otros atributos que indudablemente pertenecen al Absoluto y se usan para meditaciones especiales; por ejemplo *samyadvāma*, aquello donde se dirigen todas las bendiciones (Ch. Up. IV, 15, 2) y *satyakāma*, aquel cuyos deseos son realidad (Ch. Up. III, XIV, 2). Porque esos textos pueden estar relacionados con el Absoluto, como el objeto de meditación. Sin embargo, por la diferencia en los diferentes contextos sobre meditación, los atributos que se encuentran en uno no pueden transferirse a otro. Es como las dos esposas de un rey, que le ayudan de diferentes maneras, una con un abanico, y la otra con una sombrilla. Y el comportamiento del rey difiere según el modo de servicio aunque la persona a la que sirve es la misma. Lo mismo sucede en el tema que tratamos. Aquí también las cualidades de mayor o menor intensidad son posibles en el Absoluto con atributos (*Saguna-Brahman*), en el que se admite la pluralidad. Pero no es posible en el supremo Absoluto que no tiene ningún atributo. Por eso, atributos como «tener deseos que se realizan» que se mencionan en cierto contexto, no son válidos en cualquier contexto.

Sūtra 13. *Pero las otras características deben entenderse con idéntico sentido.*

Todas las demás características como la plenitud, a las que se refieren las escrituras para mostrar la naturaleza real del Absoluto, son válidas para los textos que tratan del Absoluto. Porque su sentido es el mismo. Sin embargo, difieren, porque estas (últimas características) se mencionan únicamente con respecto al conocimiento y no a la meditación.

EL ESPÍRITU ES LO MAS ELEVADO SEGÚN EL *KATHA UPANISAD*

Sūtra 14. *(En Ka. Up. I, 3, 10 se considera al espíritu como lo más elevado) con miras a la meditación profunda (y no por su posición objetiva), pues no se usa con ese propósito.*

Leemos en el Katha Upanisad: «Los objetos de los sentidos son más elevados que los sentidos, y la mente es más elevada que los sentidos. El intelecto es más elevado que la mente y la inteligencia de la Vida es más elevada que el intelecto» (I, 3, 10) y a continuación: «No hay nada más elevado que el espíritu. Ésta es la culminación de todo, el fin supremo (I, 3, 11). Y aquí surge una duda: Si el texto se propone explicar que cada una de las cosas enumeradas sucesivamente es más elevada que la anterior, o sólo que el espíritu es lo más elevado de todo.

El oponente mantiene que el propósito es que cada cosa es superior a la que le precede. Porque la *Upanisad* habla expresamente de que una es superior a la otra, y ésta superior a la otra y así sucesivamente.

Se podría objetar que el proponer muchas cosas como sucesivamente más elevadas que las que le anteceden implicaría la pérdida de unidad en la idea expresada (en una sola frase).

Eso no importa, *dice el oponente,* porque el texto podría contener varias frases. Y es adecuado que las oraciones sean varias, porque expresan varias cosas superiores. Además, cada una de las oraciones del texto debe considerarse que afirma la superioridad de cada uno de los objetos.

Ante esta conclusión, *dice el vedantín,* nuestra respuesta es que la posición más razonable es que todo el texto tiene como finalidad el indicar que el espíritu es más elevado que cualquier otra cosa. Cualquier otra información como la superioridad relativa de las series, «no se usa con ese propósito». Porque ningún otro objetivo se ha observado ni se ha mencionado en las *Upanisad.* Y cuando se establece que el espíritu, el Ser supremo, está libre de todo mal y es superior a los sentidos, la liberación final se presenta como un acto de discernimiento. Y el texto upanisádico lo afirma cuando dice: «Aquello que está más allá del principio de toda manifestación, te libera de las garras de la muerte» (Ka. Up. I, 3, 15). Más aun, el texto, tras declarar que nada hay más elevado que el espíritu (I, 3, 11), con la palabra «meta», da a entender una reverencia por el espíritu. Y pone así de manifiesto que toda la serie de objetos enumerada tiene como única finalidad el señalar al espíritu. «Para una profunda meditación», significa para llegar a una toma de conciencia completa (de la Realidad absoluta) mediante la profunda meditación. Porque aquí se habla de la meditación como un medio para la iluminación completa y no de la meditación profunda por sí misma.

Sūtra 15. *Y (ésta es la conclusión) teniendo en cuenta la palabra Ser.*

Se confirma la conclusión anterior por la circunstancia de que al espíritu al que nos referimos se le llama el Ser. «Él (el Ser) permanece oculto en todos los seres, no aparece su resplandor. Sólo puede verlo el investigador de lo sutil, de aguda inteligencia» (Kau. Up. I, 3, 12). Esto nos permite comprender que los otros seres no deben considerarse el Ser. El texto indica además que es difícil conocer al espíritu, ya que sólo se puede llegar a ese conocimiento con la aguda inteligencia de una mente pura. Y la meditación se experimenta para conocer ese espíritu: «El que tiene discernimiento debe fundir la palabra en el pensamiento, el pensamiento en la inteligencia...» (Ka. Up. I, 3, 13). El texto se refiere aquí a la meditación profunda como medio para conocer el más elevado espíritu, como se explicó en I, 4, 1. Las *Upanisad* indican en muchas y variadas formas su objetivo: el espíritu, y no las demás cosas. Además en el texto: «Cualquier ser humano con un intelecto que comprenda y con las riendas de la mente controladas, llega al final del camino, la más alta morada de Vishnu» (Ka. Up. I, 3, 9) se refiere a quien está «al final del camino». Y de aquí deducimos que la enumeración de la serie de los sentidos, los objetos, etc., tiene como propósito el mostrar cómo se llega al más elevado lugar.

EL SER SUPREMO EN EL *AITAREYA UPANISAD*

Sūtra 16. *(En el* Aitareya Upanisad*) como en otros lugares (en otros textos sobre la creación) el Ser supremo debe comprenderse de acuerdo con la calificación posterior.*

Leemos en el *Aitareya Upanisad*: En el principio no había nada más que el Ser único. No había ninguna cosa que parpadeara. Entonces pensó: «crearé mundos». Y creó estos mundos, los distintos cielos, las tierras y las aguas» (I. 1, 1-2). La duda que se presenta aquí es si el término «ser» se refiere al Ser supremo o algún otro ser.

El oponente sostiene que el Ser supremo no es lo que significa la palabra ser. Porque eso es lo que se confirma examinando la frase (upanisádica).

Surge la objeción: Pero la frase parece ser más favorable al supremo Ser, ya que hace referencia a la unidad del Ser antes de la creación. Y también porque se menciona que la creación fue precedida por la reflexión.

Ésa no puede ser la conclusión, *dice el oponente*. Puesto que el texto relata la creación de los mundos. Si tratara de presentar al Ser supremo como el Creador, hablaría de la creación de los elementos primero y de la creación de los mundos después, pues los mundos son sólo combinaciones de los elementos. Y los mundos se expresan en palabras como «aguas» (*ambhas*) en la frase: «Lo que está más allá de los cielos son las aguas» (Ai. Up. I, 1, 2). La revelación de los *Vedas* y la tradición enseñan que la creación de los mundos es obra de algún ser diferente que está bajo la dirección del Ser supremo. Es lo que encontramos en el texto upanisádico: «En el principio este universo no era más que el Ser (*Virāt*) con forma humana» (Br. Up. I, 4, 1). Y en el texto de la tradición: «Él es el primer ser encarnado, se le llama espíritu. Es el primer creador de los seres, el primero en manifestarse como Brahmah». Los seguidores de la rama del *Aitareya*, mencionan un texto anterior: «A continuación se crean las simientes. Las simientes de Prajāpati (Virāt) son los dioses» (Ai. Br. II, 1, 3, 1), en el que la creación múltiple fue obra de Prajāpati. La palabra Ser que aparece en el texto anteriormente señalado (Br. Up. I, IV, 1) se aplica algunas veces a Él (a Prajāpati). Y su unidad se explica ante la creación múltiple, si consideramos que esa creación no existía todavía. Y esa reflexión puede atribuirse también a Él, por ser de naturaleza inteligente. Más aun, el pasaje: «Llevó una vaca a ellos, llevó un caballo a ellos, llevó un hombre a ellos... Dijeron» (Ai. Up. I, 2, 2-3) está de acuerdo con lo que se sabe de las actividades particulares de los diferentes seres que pertenecen al mundo aparente. Y muestran que el Ser del que se habla debe tener algunas limitaciones.

Ante esto, *dice el vedantín*, nosotros afirmamos que: El Ser supremo tiene el significado en el *Aitareya*, «como en otros lugares» de la palabra «Ser». En otros textos upanisádicos que se refieren a la creación como: «Del Absoluto que es el Ser supremo, así debe considerarse en este caso. Pero en estos textos donde el Ser está limitado por algún atributo como el de «tener la forma humana», debe entenderse que se refieren a algún ser particular. Sin embargo, aquí nos encontramos con una limitación posterior a la primera referencia al Ser, que coincide con el Ser supremo. Es la que está implícita en el pasaje: «Él pensó: "Crearé mundos"» (Ai. Up. I, 1, 1) «Y creó mundos» (I, 1, 2). Por tanto, la posición razonable es aceptar que lo que se presenta (aquí) es el Ser supremo.

Sūtra 17. *Si se ha dicho que por el contexto (no se hace referencia al Ser); respondemos que sí, por la declaración de que (sólo el Ser existía en el principio).*

Tenemos que refutar ahora la objeción que se ha hecho antes: que el supremo Ser no es a lo que alude el texto, por el sentido del contexto. El *sūtra* dice, ante eso que sí (se refiere al Ser supremo) por la declaración. Eso significa: es adecuado comprender el pasaje que se refiere al Ser porque así la afirmación de que el Ser antes de la creación era sólo uno, tiene un sentido adecuado. Mientras que si seguimos la otra interpretación, sería inadecuado. La creación de los mundos en el Aitareya se relaciona con la creación de los elementos que se encuentra en otros textos védicos. Así entendemos que los mundos se crearon después de los elementos, tal como aparecen en otras *Upanisad*. Tal como interpretamos la frase: «Creó el fuego» (Ch. Up. 2, 3) que significa que la creación del espacio y el aire fue anterior, como se sabe por otras *Upanisad*, se puede interpretar también ésta. Porque un dato particular mencionado en uno de los detalles sobre la actividad del Ser, en frases como: «Él llevó una vaca con ellos» también deben entenderse de modo que estén de acuerdo con el tema principal al que se refiere el texto. Porque no podemos interpretar que las anécdotas son el propósito (de las escrituras) porque su conocimiento no sería útil para los fines humanos. La única cosa que el texto trata de enseñar es la verdad de la identidad del ser individual con el Absoluto.

Cuando se habla de cómo se crearon los diferentes mundos, junto con los dioses guardianes de esos mundos como el fuego, se explica también después el origen de los órganos sensoriales y el cuerpo, su morada. Y el texto muestra cómo el Creador mismo pensó: «¿Cómo puede existir todo esto sin mí?» (Ai. Up. I, 3, 11), reflexionando se dijo: «¿Quién soy yo?» Y entonces la identidad del Ser con el Absoluto quedó declarada categóricamente al decir: «Tomo conciencia del espíritu como el Absoluto, que todo lo penetra».

La misma verdad, la identidad del Ser con el Absoluto se expresa en el texto: «Éste es el Brahman condicionado, Indra»[10] (Ai. Up. III, 1, 3). Por todas estas razones concluimos que no se puede objetar que al supremo Ser, al Absoluto es a lo que se refiere el *Aitareya Upanisad*. Los dos *sūtra* anteriores pueden explicarse también con referencia a otros textos upanisádicos. El *sūtra* 16 sería:

> (En el Chandogya Upanisad) como en otros lugares (el Br. Up.) el Ser supremo debe comprenderse de acuerdo con la posterior (indicación de identidad).

10. Es dios de dioses. El Júpiter védico. Tiene por arma el rayo. En Ch. Up. I, 3, 14 se explica cómo se puso este nombre al dios, que significa «el que gobierna». En este texto se iguala al Brahman condicionado ya que un dios personal es una adaptación de lo Absoluto a las condiciones del mundo fenoménico.

Leemos en el *Brihadāranyaka Upanisad*: «¿Quién es el Ser?». Es ese espíritu infinito que como conciencia habita entre los órganos vitales, la luz que está en el interior del corazón» (Br. Up. IV, 3, 7). Aquí se empieza por el Ser, y a continuación se demuestra que está libre de toda atadura, con lo que se establece definitivamente que el Ser se identifica con el Absoluto. Y la siguiente afirmación es concluyente: «Este gran ser sin origen, es inmutable, eterno, imperecedero, libre de miedo, es el Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 25).

En el *Chandogya* hay un capítulo en el que la introducción no utiliza el término Ser: «En el principio todo esto no era más que Existencia, uno sin segundo» (IV, 2, 1). Pero al final se declara la identidad (del ser individual y el Absoluto) con las palabras: «Eso eres tú» (VI, 8, 7).

Aquí surge la duda acerca de si los dos textos sagrados se refieren a lo mismo o no.

El oponente dice que no. Porque no son iguales. Y la determinación del sentido depende de la letra del texto. No se puede mantener la igualdad de sentido cuando el texto difiere. En el *Brihadāranyaka* se ve que por el uso de la palabra Ser, en el principio, se enseña en todo el texto la verdadera naturaleza del Ser. Sin embargo el *Chandogya* empieza de manera diferente su instrucción.

El vedantín pregunta aquí: ¿Pero no se ha dicho que incluso el texto del *Chandogya* enseña al final la identidad del Ser y el Absoluto?

Eso es lo que se dijo, *contesta el oponente,* pero (equivocadamente). Porque como el final debe coincidir con el principio del texto, concluimos que lo que se sugiere en él es una unión imaginaria entre el Ser y el Absoluto.

Ante esto, *dice el vedantín,* afirmamos que también el texto: «En el principio todo esto no era más que "lo que es", uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1) se debe comprender como una referencia al Ser, «como en otros lugares». Lo mismo que en el texto: ¿Quién es el Ser?» (Br. Up. IV, 3, 7) se debe entender el sentido aquí. ¿Por qué razón? Por la enseñanza siguiente acerca de la identidad.

El *sūtra* 17 sería:

> Si se ha dicho que debido a la relación del sentido entre el texto inicial (en el que no se hace referencia al Ser) no se puede comprender el capítulo en este sentido del Ser; respondemos que puede ser (comprendido) por la afirmación definida.

El oponente dice: Se ha indicado que la conclusión no está de acuerdo con el principio. Y si la palabra Ser no se utiliza al comenzar (como hemos convenido ya) el sentido del texto no se refiere al Ser.

El vedantín dice: La conclusión ha sido: «Que puede ser comprendi-

do por la afirmación definida». Y según esto lo razonable es aceptar que el texto se refiere al Ser. Esto es lo que se expresa en el pasaje: «Por el conocimiento verdadero, se oye lo inaudible, se toca lo intocable, y se conoce lo desconocido» (Ch. Up. VI, 1, 1). Lo que se expresa aquí es que todas las cosas se comprenden por el conocimiento del Uno. Esta afirmación sólo puede hacerse si el Ser es aquello a lo que se refiere (el texto que tratamos). Porque si el Ser permanece desconocido, ¿cómo podrían conocerse todas las cosas? Más aun tenemos la afirmación de que antes de la creación existía sólo una cosa y la referencia el ser individual mediante la palabra «ser». Y también está la declaración de que el sueño profundo el ser llega a unirse con aquel Ser verdadero. Y está ahí la repetida sentencia: «Tú eres eso».

Todo esto sólo puede ser adecuado si el propósito del texto no es simplemente la indicación de una meditación imaginada sobre la identidad con el Ser, sino mostrar que el Ser es realmente todas las cosas. El argumento sobre la interpretación del pasaje que tratamos de tal modo que esté de acuerdo con la frase introductoria no se debe sostener. Porque esa introducción ni declara que el Ser es todas las cosas ni que el no-ser es todas las cosas[11]. Y una afirmación tan general no contradice ninguna declaración particular de una parte complementaria, siempre que lo particular esté contenido en lo general. Además el significado de la expresión: «lo que es» si se considera en su totalidad, no puede ser otro sino el Ser supremo; puesto que ya hemos probado (en B. S. II, 1, 14) la irrealidad de lo que se origina en los agregados como el lenguaje, etc. La diferencia de expresión no implica tampoco una diferencia de sentido. Como en el caso de las frases del lenguaje común: «Lleva allí esa vasija» y «Trae esa vasija de allí», que tienen evidentemente distinto significado.

La conclusión que de aquí deducimos es que aunque en esta clase de textos varíe el modo de exponer lo tratado, el tema es sin embargo el mismo.

LA PRÁCTICA YÓGICA DE *ACAMANA* Y LA MEDITACIÓN EN LA ENERGÍA VITAL

Sūtra 18. *Del mismo modo (la práctica de la purificación de la boca con agua* acamana *que se explica en el Prāna Vidyā) se refiere a un acto (establecido ya por la tradición) que se reconoce aquí (en la* Upanisad*) por una nueva deducción (de la meditación en la energía vital).*

11. Hay que tener en cuenta que: «Aquello que es "incluye el Ser y el no-ser"».

Respecto a la energía vital (*prāna*), tanto los chandogyas como los vājasaneyins afirman que la energía vital es el alimento de todas las criaturas, los pájaros, los perros, etc. Y dicen que el agua es su vehículo. A esto añaden los chandogyas: «Por eso al tomar alimento las personas lo acompañan antes y después con agua» (Ch. Up. V, 2, 2). Y los vājasaneyins dicen también: «Por tanto los sabios versados en los *Vedas* enjuagan su boca con agua antes y después de comer. Consideran que así cubren la desnudez de la energía vital» (Br. Up. VI, 1, 14). «Por tanto, una persona que conozca esto enjuagará la boca con agua cuando va a comer y después de haber comido. Y mientras lo hace pensará que está cubriendo la energía vital» (*ibid.*). Estos textos nos enseñan dos cosas: el enjuague de la boca y la meditación sobre la energía vital, como una preparación. La duda que surge es sobre si los textos prescriben ambas cosas o sólo el enjuague de la boca o la meditación sobre la energía vital como una preparación.

El oponente dice: La conclusión que de aquí se deduce es que se prescriben ambos actos. Porque tanto uno como otro se indican en el texto. Y también porque ninguno de los dos aspectos ha sido recogido por otro medio de conocimiento. Además, añade el oponente, sólo se habla del enjuague de la boca porque el caso imperativo (del verbo) está claro ahí». «Una persona que conozca esto, enjuagará la boca...». Y la mención que se hace en el texto a la meditación sobre la energía vital, tiene simplemente el propósito de elogiar el acto (del enjuague con agua).

El vedantín ante esta posición responde así: No se puede sostener que aquí se trata simplemente de un precepto sobre el acto de enjuagarse, ya que el texto habla de un acto que se practicaba comúnmente. Ese acto ya era conocido por la tradición como una práctica de purificación.

El oponente pregunta: ¿No formarían estos textos védicos la base de la tradición?

No, *responde el vedantín,* porque los objetos son diferentes. La tradición que se refiere a temas generales, prescribe enjuagues de agua para toda clase de personas, para que se purifiquen. Mientras que los textos védicos se dan en un contexto de meditación en la energía vital (*prāna*). Y si aluden al enjuague bucal lo hacen como referencia a esto únicamente. Y por tanto un texto védico y uno de la tradición no pueden relacionarse evolutivamente uno con otro, porque se ocupan de distintos objetivos. No se puede sostener que el texto védico trata de alguna ley sobre el enjuagarse con agua relacionada con la meditación en la energía vital,

pues éste se sabe que lo realizan comúnmente todas las personas. Por esta razón no se trata de un precepto sobre ambos (actos). Además, si se tratara de ambos se perdería la unidad de la idea (en la frase). Por tanto, en lo que respecta al enjuague con agua de las personas antes y después de comer, el texto que enseña: «Mientras lo hacen piensan que están cubriendo la energía vital» (Br. Up. VI, 1, 14) es un nuevo precepto para el pensamiento en relación con la meditación en la energía vital, que trata de eliminar la desnudez de ésta, con el agua usada en el enjuague. Y no es adecuado mantener que esa afirmación sobre el quitar la desnudez tiene como sentido el elogiar al enjuague bucal. Porque éste no es el tema que se prescribe aquí. Y porque la imaginación sobre el cubrir la desnudez es el mandato que trasmite el texto. Y no se debe argumentar que hay que admitir en ese caso dos propósitos para un acto de enjuague bucal, como el de purificación y el de cubrir la desnudez. En ese caso tendríamos que considerar no sólo un acto, sino dos separados. Porque una acción es el enjuague bucal con el propósito de purificar la persona y otra la resolución mental de que ese agua sirva para el propósito de cubrir la energía vital. Esto no puede objetarse.

Respecto al texto: «Todo lo que se conoce como alimento para todo, pájaros, perros, insectos, es tu alimento» (Br. Up. IV, 1, 14) no debe interpretarse con el significado de que se deben usar toda clase de alimentos, porque esto sería contrario a las escrituras e imposible en sí mismo. Lo que indica es que se miren todas las cosas como alimento de la energía vital. Por eso concluimos que también el texto: «El agua es el vehículo», que forma la continuación del último texto mencionado, no se refiere al acto de enjuagar la boca, sino simplemente al acto de meditar en el agua del enjuague como vehículo de la energía vital. Además la forma verbal de «ellos enjuagan», usada en el tiempo presente, no indica un mandato.

El oponente pone una objeción: Pero ¿no está también la forma verbal «ellos piensan» en el tiempo presente?

Es verdad, *dice el vedantín*. Pero también en la frase: «Piensan que están cubriendo la energía vital», encontramos una forma en presente sin fuerza de mandato. Pero como necesariamente uno de los dos actos se ha de considerar (precepto), nosotros afirmamos en virtud de lo que el texto dice sobre la vestidura de agua, que lo que se está ordenando es la meditación en el agua como vehículo de la energía vital. Porque esto es algo nuevo, no establecido por otras vías de conocimiento. El enjuague con agua ya se ha establecido por otros medios (por la tradición) y por tanto no necesita que se indique de nuevo. El argumento establecido por el oponente sobre la base de que en el Br. Up. el verbo «enjuagar» está en forma de mandato. («Por tanto una persona debe enjuagarse») se refuta

también con nuestra demostración de que el acto de enjuagar no es nuevo (y por tanto no requiere preceptos védicos). Por la misma razón que el texto no obliga al enjuague de la boca, los kānvas en su revisión del Br. Up., concluyen el capítulo con la frase: «Mientras lo hacen piensan que están cubriendo la energía vital» (Br. Up. IV, 1, 14) y no añaden la frase concluyente del texto Mādhvandina: «Por tanto, una persona que conozca esto». De esto deducimos que aquello a lo que a lo que se refiere la revisión de los mādhyandinas con el último texto es a la meditación del agua como vestido que cubre la energía vital y se prescribe junto con los enjuagues. Y no se puede sostener que en lugar sea prescrito el enjuague con los enjuagues. Y no se puede sostener que en lugar sea prescrito el enjuague y otro distinto de la imaginación acerca de cubrir (la energía). Porque el texto introductorio: «El agua es el vehículo», es el mismo en ambos lugares. Por eso es razonable concluir que lo que se prescribe aquí es la meditación de imaginar el agua como vehículo de la energía vital.

LA IGUALDAD EN MEDITACIONES PRESENTADAS EN LA MISMA RAMA

Sūtra 19. *En la misma rama (*sākhā*) se presentan iguales meditaciones debido a la no-diferenciación del objeto.*

En la rama Vājasanegi, con el tema «el conocimiento secreto del fuego», aparece una meditación llamada *sāndilya* (a quien fue revelado). En ella encontramos estos datos: «Se debería meditar en el Ser, hecho de conciencia, el que tiene la energía vital como cuerpo y aparece como luz». En el *Briharāranyaka Upanisad*, que pertenece a la misma rama (*sākhā*) leemos: «Ese espíritu, que es conciencia, que siendo tan pequeño como un grano de arroz o cebada, ilumina desde el corazón, es el que dirige todo, el Ser de todo lo que es» (Br. Up. V, 6, 1). Aquí se presenta la duda siguiente: ¿es la misma meditación? Y ¿los datos mencionados en cada texto deben combinar o no?

El oponente sostiene que se deben considerar dos meditaciones separadas y los datos no se pueden combinar. ¿Por qué? Porque no se podría alegar una repetición sin sentido? En los textos que pertenecen a diferentes ramas de los *Vedas*, eliminaremos la objeción de las repeticiones inútiles, teniendo en cuenta que esos textos son estudiados por distintos estudiantes y meditadores. Y se puede determinar la igualdad de las meditaciones así como la combinación de los datos de distintos lugares, como sucede en el ejemplo de la energía vital. Mientras en los textos que pertenecen a la misma rama no se pueden evitar la objeción

de repetición por ser los mismos estudiantes y meditadores los que los leen. Los pasajes de distintos lugares no pueden, por tanto, combinarse en una sola meditación. Y no se puede hacer una separación en cada texto alegando que uno de ellos se ocupa de prescribir la meditación y el otro trata sólo de sus efectos. Porque en ese caso cada uno de los textos mencionaría únicamente los detalles no mencionados ya en el otro. Mientras que de hecho se mencionan los datos comunes de ambos, lo mismo que los no comunes. Además, las características de un pasaje no han de combinarse con las de otro.

Ante esta posición, *dice el vedantín,* nuestra respuesta es: Lo mismo que los textos que se encuentran en las distintas ramas, forman una meditación en la que los diversos datos se han de combinar, así también los pasajes que estamos tratando, aun perteneciendo a la misma rama, constituyen una meditación única, puesto que el objeto es el mismo en ambos. Reconocemos que el mismo Absoluto, en cuanto objeto de meditación tiene ciertas características como el estar hecho de conciencia. El objeto de meditación determina la naturaleza de la meditación. Y cuando no hay diferencias de naturaleza no se puede decir que la meditación es diferente o que las características difieran según las diferencias de las meditaciones.

¿Pero no se ha demostrado anteriormente que las meditaciones son diferentes porque de otro modo habría repetición?, *pregunta el oponente.*

No habría repetición, *contesta el vedantín,* porque cada texto pueden comprenderse con su significado particular, uno de ellos prescribiendo la meditación y el otro sus características.

El oponente interviene: En ese caso (si el Br. Up. prescribe las características mientras «la enseñanza secreta sobre el fuego» presenta el objeto en el que se debe meditar) el *Brihadāranyaka* debería mencionar sólo aquellos puntos que no se mencionan en el otro texto, como por ejemplo «Él lo dirige todo», y no debería mencionar lo que ya está en el texto de «la enseñanza secreta sobre el fuego», como por ejemplo: «El ser está hecho de conciencia».

Eso no es conflictivo, *dice el vedantín,* puesto que sólo por la similitud de algo que se ha mencionado en otro texto podemos reconocer la meditación en sí misma. Al pasaje del *Brihadāranyaka*, por la meditación de Sāndilya que se da en otro texto[12], la *Upanisad* añade algo sobre las características de esta meditación. ¿Cómo podríamos de otro modo saber que el texto (del Br. Up.) trata de indicarnos datos para la meditación Sāndilya? Además, cuando una frase puede ayudar a un propósito al presentar algo que aun no se ha establecido, la parte que presenta algo

12. En el tratado: «Enseñanza secreta sobre el fuego».

conocido, lógicamente ayuda también a establecer un hecho conocido. Por tanto, no podemos dejar de reconocer la identidad de este texto, refutándolo con otro (a causa de la repetición). Y aunque los dos textos pertenecen a la misma rama de los *Vedas*, la meditación es la misma y las características han de combinarse en una totalidad.

NO SE PUEDEN COMBINAR ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA MEDITACIÓN (EN *SATYA-BRAHMAN*)

Sūtra 20. *En otros casos (en la meditación* Satya-Brahman *se pueden combinar las características) a causa de la conexión (con el mismo objeto de la meditación).*

En el Brihadāranyaka Upanisad leemos: «La vida verdadera (*satya*)[13] es lo Absoluto (V, 5, 1). Y más adelante dice: «La Vida verdadera es esa luz divina (Āditya)[14], ese espíritu que está en la órbita solar y el espíritu que se encuentra en el ojo derecho» (V, 5, 2). Aquí se presentan las moradas, divina y humana, de ese espíritu absoluto. Y después de haber identificado el cuerpo de este espíritu con las sílabas sagradas (*vyāhrtis*)[15], muestra sus dos nombres secretos: «Su nombre secreto es Ahar» (V, 5, 3) en el ámbito de lo divino y: «Su nombre secreto es Aham»[16] (V, 5, 4) en el cuerpo humano. Surge una duda: ¿los nombres secretos han de aplicarse a las dos moradas la divina y la humana, o un sólo nombre para cada una?

El oponente dice: Respecto a esto debemos atenernos a lo que se lee en el *sūtra* mismo: En el caso de la meditación sāndilya aunque la meditación misma está dividida en dos lugares distintos, se da una combinación de características. Del mismo modo debe hacerse en otros casos cuando el tema es similar porque los detalles están conectados con la misma meditación. En esta meditación en *Satya*, lo verdadero de los dos ámbitos, el divino y el humano, es uno solo. Lo deducimos por la identificación en el comienzo (la Vida verdadera es lo Absoluto) y por fin por

13. *Satya* significa literalmente lo verdadero, lo auténtico. Aquí se aplica a la primera manifestación de lo Absoluto, la Vida (*Hiranyagarbha*).

14. Āditya es el sol, como divinidad luminosa llamada también Savitri, y es la luz de la iluminación.

15. Las sílabas son: *bhūh*, *bhuvah* y *svah*.

16. La palabra *ahar* significa «lo que elimina lo falso», se refiere al Ser cósmico o a Dios manifestando como Vida divina. Y la palabra *aham* que tiene el sentido de identidad, no se refiere aquí al yo personal, sino al propio Ser.

la manera en que el texto conecta a la luz divina con el espíritu en el ojo. ¿Por qué, entonces, una cualidad de uno que se menciona al final no pertenece también al otro? Para mencionar un caso similar, ciertas normas de vida prescritas en relación con un maestro, como los deberes que le deben los discípulos, son igualmente válidas en la ciudad o en el bosque. Por esto, los dos nombres secretos pertenecen lo mismo a la luz divina que al espíritu (que mora en interior del ser humano).

El vedantín dice que esta posición (del oponente) se refuta en el *sūtra* siguiente.

Sūtra 21. *O puede que esto no sea así, si tenemos en cuenta la diferencia (de lugar).*

Los dos nombres secretos no se aplican a los ámbitos mencionados. ¿Por qué? Porque hay una diferencia; están relacionados con dos distintos lugares de meditación.

¿Cómo es eso?, *pregunta el oponente.*

La respuesta, *dice el vedantín,* es ésta: El plano divino se expresa en la *Upanisad* con las frases: «Ese espíritu que está en la órbita del sol» (V, 5, 2) y «su nombre secreto es Ahar» (V, 5, 3). Y el plano corporal en: «El espíritu que está en el ojo derecho» (V, 5, 4) y también: «Su nombre secreto es Aham» (*ibid.*). Ahora bien, el pronombre «su» se refiere a algo mencionado en un contexto próximo. Por tanto, concluimos que cada nombre sagrado se presenta en conexión con un lugar especial. ¿Cómo pueden ser entonces los dos nombres válidos para ambos lugares?

Oponente: ¿No es el espíritu el mismo en el orbe solar y en el plano corporal? Porque el texto enseña que ambos lugares son morada de la misma Vida verdadera del Absoluto (*Satya-Brahmā*).

Eso es verdad, *dice el vedantín.* Pero como cada nombre secreto muestra al Ser Absoluto, condicionado a un estado particular, el nombre se le aplica únicamente bajo ese estado. Tenemos un caso paralelo. Aunque el maestro es siempre el mismo, la atención que se le debe cuando está de pie, no es la misma que cuando está sentado, y el significado para él no es el mismo cuando está de pie que cuando está sentado. La comparación que puso el oponente está mal escogida, porque los deberes del discípulo hacia el maestro, dependen de su comportamiento y éste no difiere en la ciudad o en el bosque. Por tanto los dos nombres secretos han de considerarse por separado (según el lugar donde estén).

Sūtra 22. *Las escrituras también indican lo mismo.*

Hay además signos indicativos de que las características de las que tratamos se deben considerar separadamente, en textos como: «La forma de ese espíritu es la misma que la del otro, los nexos de uno son los del otro, y el nombre de uno igual al del otro» (Ch. Up. I, 7, 5).

Y ¿cómo nos transmite (este texto) la indicación?, *dice el oponente.*

Eso ya se ha demostrado, *dice el vedantín.* Después de transferir expresamente las características de la órbita solar y del ojo, y por esta misma transferencia, se muestra que el texto las considera separadas por la diferencia de lugar. El texto dice que la forma de uno es la misma que la del otro. No pueden, por tanto, combinarse los dos. Y la conclusión es que los dos nombres secretos deben considerarse por separado.

LAS CARACTERÍSTICAS DEL ABSOLUTO (*BRAHMAN*) EN EL *RANAYANIYA*, NO PUEDEN INCLUIRSE EN OTROS LUGARES (QUE HABLEN DEL ABSOLUTO)

Sūtra 23. *Por la misma razón (que en el* sūtra *anterior) el soporte del universo y la penetración de los cielos (que son características del Absoluto en el* Rānāyanīya*) tampoco (pueden incluirse en otras meditaciones sobre el Absoluto.*

En textos suplementarios (*khilas*) de la rama Rānāyanīya (del *Sāma Veda*) encontramos este pasaje: «El Absoluto es el soporte inmutable de los poderes. Entre ellos el Absoluto es el mejor. En el principio el Absoluto penetró los cielos». En él se mencionan ciertas características suyas, como el mantener inmutables los poderes, el penetrar en los cielos y otras. Y en la *Upanisad* misma (*Rānāyanīya*) se presentan meditaciones en el Absoluto como la de Śāndilya. Surge aquí la cuestión de si las características del Absoluto mencionadas van a ser incluidas en esas meditaciones o no.

La conclusión (del oponente) es que pueden combinarse por estar conectadas con el Absoluto, Brahman, mientras que la respuesta (del vedantín) es que esas cualidades como el tener inmutables poderes y penetrar los cielos, no pueden combinarse con meditaciones como la de Śāndilya, por la misma razón, por estar relacionadas con diferentes lugares. En la meditación Śāndilya, se considera que el Absoluto tiene su morada en el corazón: «Es el Ser que está dentro del corazón» (Ch. Up. III, 14, 3). Lo mismo se afirma en (el *Dahara-Vidyā*) cuando se menciona la meditación en lo pequeño: «Una pequeña morada, del tamaño de un loto; y dentro el espacio ínfimo»[17] (Ch. Up. VIII, 1, 1). Sin embargo

17. El espacio ínfimo es lo Absoluto. Se le llama así, precisamente por ser más que

en la meditación de Upakosala la morada es el ojo: «El espíritu que se ve en el ojo» (Ch. Up. IV, 15, 1). En todas estas meditaciones, se describe al Absoluto como residente del cuerpo. Por tanto, es imposible incluirlas dentro de las características del Absoluto que se mencionan en los textos de los rānāyanīyas, que se refieren a atributos divinos.

El oponente interviene aquí: Pero los elevados atributos del plan divino están también en conexión con aquellos (del plano físico) como por ejemplo en: «Él es más grande que los cielos, más grande que los mundos» (Ch. Up. III, 14, 3). «Él es el dispensador de la luz, porque brilla en todos los mundos» (Ch. Up. IV, 15, 4), «El espacio en el corazón inmenso como el espacio (infinito). En él están contenidos el cielo y la tierra», y otros textos más. Además hay otras meditaciones en el Absoluto no identificadas con una morada, como la que lo representa con dieciséis partes.

Eso también es verdad, *dice el vedantín*. Pero hay una razón especial por la que las características mencionadas no pueden incluirse en otras meditaciones. Los aspectos que se indican en un lugar pueden incluirse en textos sobre meditación que se encuentran en otro lugar, si estos últimos se conocen como semejantes. Pero atributos como la posesión de poderes inmutables y otros atributos que aparecen en relación con los textos de la meditación Śāndilya, son de tal naturaleza que se excluyen mutuamente. Y por tanto no pueden hacer referencia unos contextos a otros. Y la circunstancia de que todos los datos estén relacionados con el Absoluto, no es suficiente para influir en la meditación de otros contextos lejanos. Y esta lógica hay que aplicarla incluso a las meditaciones que están declaradamente separadas. La conclusión es que aunque el Absoluto es el mismo, se puede meditar en Él de diferentes maneras por la diversidad de sus atributos. La diversidad se puede apreciar en meditaciones con atributos como éstos: «Es más elevado que lo más elevado, y más grande que lo más grande» (en la meditación *udgītha*. Ver B. S. III, 3, 7). Por tanto, las características de inmutables poderes etc., no se pueden incluir en meditaciones como la Śāndilya.

infinito no-espacial. Las expresiones de lo Absoluto (*Brahman*) son siempre aproximaciones verbales de algo que no es verbal. No es de extrañar, por tanto, que en su carácter metafórico sean a veces contrarias como cuando los términos ínfimo e infinito se le aplican por igual.

LAS MEDITACIONES EN EL *CHANDOGYA UPANISAD* Y EN EL *TAITTIRĪYA* NO SON LA MISMA

Sūtra 24. *Y como lo mencionado en las meditaciones (del* Chandogya*) no se encuentra en las de otras ramas (del* Taittirīya*, las dos meditaciones)* Purusa Vidyās *(no son iguales).*

En el Radasya-brāhmana de los tāndins y los paingins (en Ch. Up.) hay un texto sobre la meditación que se refiere al espíritu humano (*Purusa*). Allí se hace una imagen del aspirante (a la meditación). Su vida se divide en tres partes que son como los tres períodos de ofrenda. Su hambre por el alimento se compara con la iniciación para la ofrenda, etc. Y se incluyen algunos datos como oraciones y sílabas sagradas (Ch. Up. III, 16, 1-6). Una imagen similar de la ofrenda del espíritu humano se encuentra en el *Taittirīyakas*, en la sección que comienza así: «Para aquel que comprende, el Ser de la ofrenda es el ofrendante y la fe es su esposa» (Tai. Ā. VI, 52, 1. Nārā, 80). La duda que aparece aquí es ésta: ¿lo que se expone en la ofrenda del ser humano del *Chandogya Upanisad* se ha de incluir en el *Taittirīyaka* o no?

El vedantín dice: En contra de lo que el oponente ha expuesto: que se deben incluir porque en ambos lugares se trata de la misma ofrenda del ser humano (*purusa-yagña*), no se deben incluir. Porque las características de esa meditación de los chandogyas, no se reconocen en el texto *Taittirīya*. Esto lo expresa el maestro Vyāsa (en los B. S) de esta manera: «En la meditación del ser humano (del *Chandogya*) está la enseñanza de algunas ramas (*sākhas*) como las de los tāndins y los paingins. Sin embargo, en otros textos como el de los *Taittirīyakas* no se encuentra igual. Porque lo que se expresa es la identificación del ser humano con la ofrenda misma, en la que se enumeran el oferente, el Veda, el altar, la hierba kuśa de la ofrenda, la vara, la grasa (*ghee*), el animal que se ofrece, el sacerdote y otros. Ninguna de estas referencias son mencionadas en el *Chandogya*. Y el uso que el *Taittirīyaka* da a las tres libaciones es diferente del que se da en el *Chandogya*.

Los pocos puntos en los que los dos textos están de acuerdo, como la identificación de la ceremonia Avabritha con la muerte, pierden importancia al lado del gran número de diferencias que se encuentran en ellos. Por tanto, no se pueden reconocer como iguales. Además en el Taittirīya no se presenta al ser humano como el sacrificio mismo (como se hace en Ch. Up.). Y los dos genitivos «de aquel que comprende (*vidusah*) y del sacrificio (*yajñasya*) no pueden coordinar para que el texto signifique

«el ser humano que comprende es el sacrificio mismo». Ya que no se puede decir que el ser humano (*Purusa*) sea el sacrificio en sentido literal. Los dos genitivos se han usado aquí de manera no coordinada, con el significado consecuente: «El sacrificio del ser humano que comprende». Porque un ser humano tiene con el sacrificio una relación real. Y por eso es preferible tomar la frase en su sentido literal y no en el metafórico. Y la frase: «El ser humano es el que hace la ofrenda», habla del ser humano como ofrendante. Y eso nos muestra la relación de la persona con el sacrificio que es de coordinación. El comienzo del texto: «De aquel que comprende» señala algo ya establecido anteriormente. Y no podemos separar la frase (que forma una unidad de sentido, un *vakya*) interpretando que lo que se enseña es que el ser humano es el sacrificio, por un lado, y que el espíritu humano (*Purusa*) y demás sean los que hacen la ofrenda. Y como vemos que el pasaje: «Del ser humano que comprende», enseña algo sobre el conocimiento del Ser y la renunciación (*samnyāsa*), deducimos que el capítulo *Taittirīyaka* no tiene un sentido independiente sino complementario a la enseñanza del texto anterior.

A partir de esta conclusión, observamos que *Taittirīyaka* muestra el mismo resultado para los dos capítulos, que es: «Él obtiene la grandeza del Absoluto» (Tai. Ā. VI, 52, 1). Mientras que en el otro texto (el Ch. Up.) la meditación en el espíritu humano (*Purusa*), se presenta independientemente de cualquier otro. Y tiene como resultado la prolongación de la vida, porque se dice: «Aquel que medita en esto vive ciento sesenta años». Por tanto, la oración, las sílabas sagradas (*mantras*) y otras características de la meditación en el espíritu humano (*Purusa*), no han de añadirse al del *Taittirīyaka*.

NO SE PUEDEN INTEGRAR A LA MEDITACIÓN PRÁCTICAS CON SENTIDOS DIFERENTES

Sūtra 25. *Ciertos párrafos como el de lo penetrante no se pueden aplicar a la meditación porque tienen un sentido diferente.*

Al principio de una *Upanisad* del *Atharva Veda* encontramos el siguiente párrafo: «Destruye al enemigo totalmente, despedazando su cuerpo, rompe su corazón, parte sus venas, aplasta su cabeza y espárcela. Desintegra al enemigo de tres maneras». Al comenzar la *Upanisad* de los tāndins leemos: «¡Oh dios del sol, permite que el sacrificio se realice! El principio de los sātyānins es: «¡Oh Indra, el del caballo blanco, eres azul

como el zafiro». El principio de los kathas y los *taittirīyaka*s es: «Que Mitra nos sea propicio». Pero en los vājasaneyins hay un texto brāhmana sobre la ceremonia Pravargya que dice: «En otro tiempo, los dioses prepararon sus mentes para realizar un sacrificio de varios días (*satra*). Y al comienzo de los kausītakins hay un texto brāhmana sobre el sacrificio Agnistoma en el que antes de la *Upanisad* se lee: «Brahman mismo es el sacrificio Agnistoma. Y el día en el que se realiza también es el mismo Brahman. Por tanto los que lo efectúan cada día alcanzan la inmortalidad». Lo que ahora tenemos que considerar respecto a estos párrafos y los sacrificios mencionados en los textos brāhmana es si se han de combinar con las meditaciones de las *Upanisad* o no.

El oponente dice que se deben combinar. Porque el texto los presenta próximos a los párrafos de las *Upanisad* de los brāhmanas, cuyos contenidos principales son meditaciones.

Surge la objeción siguiente: No se observa que estén prescritos como dependientes de las meditaciones.

Es verdad, *dice el oponente*. Sin embargo a pesar de esto, debido a su proximidad, deducimos que están conectados con ellas. Porque no es apropiado el menospreciar el hecho de la proximidad como irrelevante, cuando puede dar sentido a los textos.

El objetor insiste señalando que no hay ninguna indicación en esos párrafos (*mantras*) que haga referencia a las meditaciones. Y ¿cómo se puede aceptar que ceremonias como el Pravargya se apliquen a la meditación, cuando es evidente que se experimentan con otros propósitos?

El oponente responde: No importa. En el caso de los párrafos (*mantras*) siempre podemos encontrar algún significado que los relacione con las meditaciones. El primer párrafo mencionado puede considerarse como una exaltación del corazón. Porque el corazón al igual que otras partes del cuerpo se representa a menudo en las meditaciones. Y por eso el corazón queda enaltecido, también se pueden hacer efectos adecuados de esas meditaciones. Más aun, algunos párrafos vemos que se han mencionado con referencia a las meditaciones, como el siguiente: «Llegó a alcanzar la tierra por esto y por esto» (Ch. Up. III, 15, 3). Los actos de sacrificio pueden mencionarse en otras ocasiones. Incluso no hay razón para que no deban aplicarse también a las meditaciones, igual que la ofrenda llamada Brahaspatisava es una parte del sacrificio Vāgapeya.

El vedantín hace la siguiente réplica: No puede combinarse con las meditaciones. Porque su tema, como el que se refiere a despedazar el corazón es distinto al de las meditaciones.

Pero ¿no se ha dicho antes, *dice el oponente*, que esos párrafos pueden estar conectados con las meditaciones que se indican en esos textos, teniendo en cuenta (la práctica de) las meditaciones en el corazón?

No, *dice el vedantín*. Sólo podrían emplearse así si su total contenido fuera la exaltación del corazón. Pero no es éste el caso. El que se menciona primero expresa claramente la hostilidad hacia alguien. Debe, por tanto, relacionarse con alguna cruel ceremonia útil para atacar al enemigo, y no con las meditaciones de las *Upanisad*. En cuanto al párrafo de los tāndins: «¡Oh dios del sol, realiza el sacrifico!», indica por sus palabras la conexión con el sacrificio. Y por establecer con qué rito particular se da la conexión, por medio de otras pruebas. Incluso otros párrafos (*mantras*) que se conocen por alguna indicación, por palabras explícitas o por otros medios válidos de conocimiento, como subordinados a otros propósitos, no pueden formar parte de esas meditaciones basándose en la mera proximidad. Porque esa proximidad como medio de prueba, en comparación con los textos explícitos, es más débil, como ha quedado demostrado en el *Pūrva-Mīmānsā*: «La indicación de frases explícitas, la conexión sintáctica, el orden, el nombre, cuando varían en relación con algo, lo que sigue depende de lo anterior en cuanto a su significado» (Jai. Śu. III, 3, 13).

En los ritos como el Pravargya, que se mencionaron antes con referencia a otras ocasiones, no puede demostrarse que son parte de las meditaciones con las que no tienen nada en común. El caso del Brahaspatisava, que el oponente menciona, es diferente porque allí tenemos un precepto claramente indicado, que depende del sacrificio Vājapeya: «Habiendo ofrecido Vājapeya, ofrece el Brihaspatisava». Además si la ceremonia Pravargya se experimenta con un propósito bien definido, por una prueba de más fuerza, no debemos en virtud de una prueba de validez inferior, imaginarla con otros propósitos diferentes. Eso sólo sería posible si la diferencia de los medios para probar la validez no fuera evidente.

Por estas razones, los párrafos y las acciones a las que nos referimos no serán considerados como parte de las meditaciones de las *Upanisad* en virtud de la mera colocación de los textos. Debemos tener en cuenta que el hecho de la proximidad de los textos se debe a que ambos fueron recitados juntos por personas que se habían retirado a los bosques.

RECHAZO Y ACEPTACIÓN DEL MÉRITO

Sūtra 26. *Pero cuando se habla sólo del rechazo (de lo bueno y lo malo, se deduce la aceptación de otros). Porque el término «rechazo» está en relación (como opuesto) con «aceptación», como sucede con las oraciones, las lecturas y*

ciertos instrumentos para medirlas (kuśas). Esto ha sido establecido (por Jaimini en el Pūrva-Mīmānsā*).*

En el texto de los tāndins nos encontramos con el siguiente pasaje: «Como un caballo elimina lo extraño a él cuando sacude sus crines, y la luna resplandece cuando sale de la boca de Rāhu[18], así me libero del mal y me identifico con el Ser eterno. Así llego al inmanifestado ámbito del Absoluto» (Ch. Up. VIII, 13, 1). Y hay también un texto en el *Atharva-Veda* en el que se lee: «Cuando el que se ha iluminado, se desprende de lo bueno y lo malo, se libera de todo deseo y penetra en la unidad absoluta» (Mu. Up. III, 1, 3). Los sātyāyanins tienen este texto: «Sus hijos heredan sus propiedades, sus amigos lo bueno que realizó, sus enemigos lo que hizo de malo». Y en los kausītakins encontramos: «Él se desprende de sus actos buenos y malos. Sus familiares queridos reciben lo bueno, sus familiares no queridos lo malo» (Kau. Up. I, 4). Por estos textos vemos que los actos buenos y malos son rechazados en ocasiones (por la persona). También vemos que a veces los amigos y enemigos reciben las buenas y malas acciones respectivamente. Y por último vemos que ambas cosas tienen lugar, según algunos textos.

El oponente dice: Si en ambos casos los hechos están establecidos con claridad, no hay nada más que hablar. Cuando se habla únicamente de la aceptación y no del rechazo, también hay que aceptar el rechazo, por estar implicado (como opuesto). Porque cuando se ceden los actos buenos y malos a otros, antes ha sido necesario liberarse de ellos. Y el acto de liberación ha de ser sustituido en el texto. Sin embargo, cuando se habla sólo de rechazo y no de aceptación, surge la duda de si la aceptación tendrá lugar o no. La conclusión es que no tiene lugar, ya que no se habla de ello. Y en los textos que se mencionan pertenece a otra clase distinta de meditación. Además, el rechazo de lo bueno y lo malo es algo realizado por el mismo actor, mientras que la aceptación de ello se da en otro. ¿Cómo puede ser, según esto, que el rechazo implique alguna aceptación, si ambos no están conectados inevitablemente? Por eso la aceptación no se da necesariamente en el mero rechazo.

El vedantín dice: A esto responde el *sūtra*: «Pero cuando se habla sólo del rechazo de lo bueno y lo malo...» Aunque el texto menciona sólo el desprendimiento de las acciones, la aceptación por otros se debe añadir. Porque la declaración que se ha hecho acerca del desprendimiento es complementaria a la que se hizo sobre la aceptación, tal como apa-

18. Rāhu es un demonio que desterrado a la tierra constituyó la constelación llamada del Dragón. Se cuenta que devora al sol y a la luna durante el tiempo que dura un eclipse.

rece en el texto de los kaushitakins. Para responder a los argumentos que ha sostenido el oponente, presentamos los siguientes comentarios: esa separación de los diferentes textos es correcta en el caso de que un precepto que ha de ser realizado se explique en un lugar y entonces deba hacerse extensivo a cualquier otro lugar (o contexto). Pero en los pasajes que estudiamos, el acto de eliminar u obtener las buenas y malas acciones no se menciona como algo que deba ser realizado, sino únicamente para ensalzar el conocimiento. El sentido es: es glorioso el conocimiento por cuyo poder las acciones buenas y malas, las causas del ciclo de existencias, se eliminan. (Y al rechazo) también tendrá que seguir la aceptación. Así la alabanza será completa.

Se sabe que una proposición categórica (*arthavāda*) depende de otra, como por ejemplo: «Aquel sol es el vigésimo primero de esta tierra» (Ch. Up. II, 10, 5). ¿Cómo puede afirmarse aquí que el sol es el vigésimo primero y en la otra proposición categórica del pasaje: «Los meses son doce, las estaciones cinco, tres son estos mundos y aquel sol es el vigésimo primero»? Del mismo modo una proposición como ésta: «Los dos *tristubhas*[19] son para reforzar el sacrificio con los sentidos», necesariamente ha de ser conectada con otra proposición categórica también, como: «Los sentidos son realmente el *tristubha*». Y como la afirmación sobre la aceptación de las acciones buenas y malas tiene el único propósito de alabar categóricamente el conocimiento, no debemos preocuparnos demasiado por el problema de como los resultados buenos y malos de las acciones de una persona pueden recaer sobre otras. Y el *sūtra* se refiere a ello mediante el uso de la siguiente expresión: «Porque el término «aceptación» es correlativo del término «rechazo». Por eso el *sūtra* muestra que la sucesión de la aceptación tras el rechazo, se menciona únicamente como una alabanza, como indica la combinación de las características.

Quedaría así establecido que lo que significa la palabra «aceptación» es consecuencia de lo que la palabra «rechazo» señala. Por eso en la argumentación acerca de la combinación de las características aparece el *sūtra* para mostrar el proceso que deben seguir los pasajes corroborativos. La parte que queda del *sūtra*: «Como sucede con las oraciones, las lecturas y las *kuśas*[20], se presenta como una ilustración. Y en el texto de los bhāllavins: «Vosotros *kuśas* habéis sido formados de los grandes árboles; protegedme por tanto», leemos que el origen de los *kuśas*, son los grandes árboles en general. Pero según el texto de los sātyāyanins: «Los

19. *Tristubhas*. Versos con una cierta métrica.

20. *Kuśas* es el nombre que se daba a ciertas varillas de madera que se usaban para medir los versos al cantar los himnos.

kuśas están hechos del árbol audumbara», donde aparece la cita específica, estas varillas son de madera de audumbara. Otra ilustración es la que se refiere a la métrica. En algunos lugares no se hacen declaraciones específicas sobre el orden de sucesión. Pero el texto de los paingins que dice: «Los versos de los ángeles (*devas*) vienen primero», determina la prioridad general de los versos angélicos con respecto a los demoníacos (de los *asuras*)[21]. También se da una ilustración similar cuando en algún texto queda indefinido el tiempo del canto del himno que acompaña a la ceremonia Sodasin, se coloca el tiempo definido del texto: «Cerca del momento de la salida del sol, se debe cantar el himno», que aparece en el texto del *Rig-Veda*. Y hay una ilustración más en el texto de los bhāllavins, cuando se prescribe el canto de los himnos a los sacerdotes en general. Pero hay un texto específico de los bhāllavins en el que se dice que el *Adhvaryu*[22] no ha de cantar. Lo mismo que en estos casos (que hemos puesto como ejemplo) hemos de proceder en el punto que estamos tratando. Porque si rehusáramos definir un texto general por otro particular, eso nos conduciría a tomar una opción (forzosamente). Pero eso no es lo adecuado donde hay una salida. Y es lo que se afirma en el Pūrva-Mīmānsā (Jai. Sū. X, 8, 15): «Lo que significa verdaderamente es que un pasaje depende del complementario, pues lo contrario llevaría a una falta de alternativa lo cual es un defecto».

Otra interpretación posible sería ésta: Respecto a los textos acerca de «la sacudida» (*vidhūnana*) habría que considerar si este término conlleva la idea de rechazo de lo bueno y lo malo o algo distinto.

El oponente dice: La conclusión correcta sería que el verbo «sacudir» (*dhū*) no significa rechazo. Porque según la gramática, la raíz *dhūn* se utiliza con el sentido de «agitar», como vemos en esta expresión: «Las banderas se agitan por el viento». Por tanto, el término «sacudida» significará agitación y esa agitación se refiere a prevenir los buenos y malos resultados por un tiempo (no se trata de algo sustancial).

El vedantín responde así ante esta propuesta: El significado correcto de la palabra «sacudida» es rechazo (o liberación) por ser complementario del término «aceptación». Porque lo bueno y lo malo de lo que alguien se libera, no pueden recibirlo otros literalmente. Además la *Upanisad* declara que esa liberación se expresa por el término «sacudida». Y en el ejemplo de las crines del caballo sacudidas, se trata de comparar la eliminación del polvo y el pelo viejo (lo extraño), como se explica en

21. Los versos de los *devas* tienen diez sílabas o más, mientras que los de los *asuras* no llegan a diez. De este modo la misma métrica establece una diferencia y una prioridad.

22. El adhvaryu es uno de los cuatro sacerdotes que realizan las ceremonias, según el Yajurveda.

Ch. Up. VIII, 13, 1, con la liberación de lo falso. Y tampoco es posible comparar la eliminación de lo bueno y lo malo con una bandera sacudida por el viento. Aunque una misma raíz tenga distintos significados, eso no implica una contradicción con la gramática tradicional. En cuanto a la expresión: «Esto ha sido establecido» (del *sūtra* 26) ya la hemos explicado.

LA ELIMINACIÓN DE LO BUENO Y LO MALO EN EL MOMENTO DE LA MUERTE

Sūtra 27. *Una persona con sabiduría, en el momento de la muerte, al no tener nada que conseguir (se libera de sus buenas y malas acciones). Porque así lo afirman otros textos.*

El texto de los kausītakins menciona con el Paryanka-Vidyā que el ser humano (con sabiduría), se libera de sus buenas y malas acciones cuando se aproxima a Brahman sentado en su trono. El texto dice: «Habiendo alcanzado el sendero de los dioses, llega al mundo del fuego (Agni)» (Kau. Up. I, 3), y después añade: «Llega al río Virajā, atravesándolo sólo con la mente; y allí abandona sus buenas y malas acciones» (Kau. Up. I, 4). Ante esto nos preguntamos si el texto debe entenderse interpretando que el ser humano al morir se libera de las acciones buenas y malas en el mismo camino (a Brahman), o más bien que lo hace al principio cuando abandona el cuerpo. Ante esta duda hay que dar autoridad al sentido literal del texto (del *sūtra*) y aceptar el primer significado: «Una persona con sabiduría, en el momento de la muerte, se libera de sus buenas y malas acciones». La razón para esta interpretación se indica en las palabras: «Al no tener nada que conseguir». Porque cuando un ser humano tiene sabiduría, en el momento cuando deja el cuerpo, abandona sus acciones buenas y malas porque comprende que allí no existe nada que conseguir a través de esas acciones. Por eso no hay motivo para interpretar que se mantienen por un período de tiempo los actos buenos y malos.

De hecho, como los resultados de las buenas y las malas acciones son opuestos al resultado de la comprensión, aquéllos se destruyen por el poder de ésta. Y el momento de su destrucción y por tanto la liberación del ser humano, aparece pronto, aunque se menciona después en el texto Kausītaki. Otros textos, como el de los tāndins y el de los sātyāyanins, declaran que el ser humano se libera a sí mismo de sus acciones en una primera etapa: «Como un caballo elimina lo que le es extraño sacudiendo sus crines... me libero del mal» (Ch. Up. VIII, 13, 1)

y «sus hijos reciben su herencia, sus amigos lo bueno y sus enemigos lo malo de sus acciones».

Sūtra 28. *Y (en la interpretación anterior), no hay contradicción entre los dos (causa y efecto) al admitir que la eliminación (de los efectos de las acciones) es el resultado del esfuerzo voluntario.*

Si una persona se libera de lo bueno y lo malo que ha hecho, cuando todavía es un aspirante que ha dejado su cuerpo y sigue por el sendero de los dioses, surge un problema. Porque al dejar el cuerpo ya no podría hacer los esfuerzos voluntarios que requiere la búsqueda de la sabiduría: El control de sí mismo y la conducta correcta (*yama, niyama*). Y es esa sabiduría precisamente la causa de la eliminación de lo bueno y lo malo. Por tanto, debemos concluir que los actos de voluntad necesarios se practican en la etapa en que el ser humano es capaz de hacerlos. Y que se libera de lo bueno y lo malo únicamente como consecuencia de esa práctica. Se da así una relación lógica de causa y efecto. Y los textos de los tāndins y los sātyāyanins están en armonía.

LA DIFERENCIA ENTRE LOS DOS CAMINOS: EL DE LOS QUE MEDITAN EN EL DIOS MANIFESTADO Y EL DE LOS QUE MEDITAN EN LO ABSOLUTO INMANIFESTADO

Sūtra 29. *Los seres humanos que van por el sendero tras la muerte toman dos caminos diferentes. De otra manera habría una contradicción.*

En algunos textos de las escrituras el tránsito (del ser) por el sendero de los dioses se dice está en relación con su liberación de lo bueno y lo malo. Pero en otros textos no se menciona esto. La duda que surge aquí es si las dos cosas van unidas en todos los casos o sólo en ciertos casos.

El oponente sostiene que en todos los casos sucede. Igual que la liberación de lo bueno y lo malo está seguida en todos los casos por la recepción en sus amigos y enemigos.

A esto responde el vedantín: «Los seres que van por el sendero tras las muerte, toman dos caminos diferentes». Hay que hacer una distinción ahí. A veces tiene un sentido esta trayectoria y a veces otro. Porque si fuera de otro modo, si el viaje tuviera el mismo valor para todos, ha-

bría una contradicción. Por ejemplo, en el texto: «Desprendido de lo bueno y lo malo, se libera de todo deseo y penetra en la unidad absoluta» (Mu. Up. III, 1, 3), se habla de ir a través de ese camino para alcanzar otro lugar. Pero ¿cómo es posible que quien no tiene deseos, quien no actúa, alcance un lugar diferente? Y si la meta es la unidad absoluta, no es posible alcanzarla en ningún lugar. Por eso concluimos que en este sentido no hay ningún camino que seguir.

Sūtra 30. *(La diferencia mencionada es lógica); porque las características que hacen posible ese viaje, se encuentran (en el caso de meditar en el Dios manifestado pero no en la meditación en lo Absoluto inmanifestado). Es lo mismo que sucede en la vida diaria.*

La posibilidad de que el camino del ser humano en el sendero de los dioses tenga un significado distinto en un caso o en otro, se justifica por la siguiente consideración: en las meditaciones sobre el Dios manifestado (*Saguna-Brahman*), como la *Paryanka-Vidyā*, encontramos una razón para este camino tras la muerte. Porque el texto menciona los resultados que el ser humano puede alcanzar dirigiéndose a diferentes lugares, tales como ascender hasta el trono, dialogar con Dios, experimentar especiales fragancias y otros. Pero recorrer el camino de los dioses no vemos que tenga nada que ver con sabiduría. Aquellos que han llegado a la intuición de la unidad del Ser, aquellos que han colmado ya sus deseos, y han destruido las semillas del mal mientras vivían, nada tienen que buscar salvo la disolución de los resultados de las acciones (*karmas*) y su experimentación en el cuerpo actual. En este caso el sendero de los dioses carece de sentido. Aquí la distinción es análoga a lo que se observa en la vida diaria. Si queremos llegar a algún pueblo, hemos de ir por el camino que nos conduce hasta allí. Pero no es necesario recorrer ningún camino, cuando lo que se desea es la libertad del mal. Esta distinción se elaborará con más detalle en el cuarto capítulo (*adyāya*).

EL SENDERO DE LOS DIOSES ES PARA LOS DEVOTOS DE DIOS MANIFESTADO

Sūtra 31. *(El camino de los seres humanos por el sendero de los dioses) no está restringido a una meditación en particular. (Se aplica) a todas las meditaciones (sobre Dios manifestado). No hay contradicción en esto que se sabe por los textos de la revelación y los de la tradición.*

Se ha demostrado ya que el camino del ser es válido únicamente dentro del ámbito de las meditaciones en Dios manifestado (*Saguna-Brahman*). Y que para la más elevada meditación en el Absoluto (*Nirguna-Brahman*) no es válido. Observamos ahora que el recorrido del camino de los dioses se menciona sólo en algunas de las meditaciones como la Paryanka-Vidyā, que trata de los cinco fuegos, la Upakosala-Vidyā, y la meditación en el pequeño espacio (*dahara*), la Sāndilya, la Sodaśkala y la Vaiśvānara no se mencionan. Ante esta situación surge una duda: ¿el camino del ser humano está restringido a las meditaciones que se mencionan únicamente, o debe considerarse válido también para cualquier meditación de esa misma clase?

El oponente dice que está restringido a esas meditaciones. El contexto, *añade*, determina que el camino del ser individual se relaciona únicamente con aquellas meditaciones que lo mencionan. Y si lo trasladáramos a otras meditaciones, se menospreciaría la autoridad de los textos védicos ya que en ese caso cualquier cosa podría aceptarse en cualquier lugar. Además los detalles sobre el sendero de los dioses que comienzan con una luz, se dan igualmente en el Upakosala-Vidyā y el Pañkāghi-Vidyā. Y esta sería una repetición inútil, si fuera válido para todas las meditaciones.

Ante esto, *dice el vedantín*, respondemos: «No está restringido». El sendero de los dioses no puede restringirse, por el contrario está conectado con todas las meditaciones en lo divino con atributos (Saguna-Brahman) que tienen como resultado los estados de felicidad.

¿No se había señalado antes, *dice el oponente*, que si no se admitía la restricción, eso conduciría a una contradicción con el contexto?

No hay tal contradicción, *contesta el vedantín*, si tenemos en cuenta los textos de la revelación (las *Upanisad*) y los de la tradición. En las *Upanisad* leemos: «Entre las personas que comprenden y que meditan en esto» (Ch. Up. V, 10, 1). Aquí se dedica el sendero de los dioses a los que meditan en los cinco fuegos y después dice el texto: «Y aquellos que mientras viven en el bosque practican la fe y las austeridades» (*ibid.*). En cuanto a los que se dedican a otra clase de meditaciones, siguen también el mismo camino que los meditadores de los cinco fuegos.

El oponente pregunta: ¿Cómo sabemos, entonces, que el último texto se refiere a aquellos que practican otras meditaciones? El texto sólo menciona a los que practican la fe y las austeridades.

El vedantín responde: Ese camino no se puede alcanzar únicamente

con la fe y las austeridades sino también por la meditación. Otro texto védico dice: «Por la meditación se elevan a ese lugar en el que todos los deseos desaparecen. Los que sólo han realizado ceremonias, no van allí, ni los que sólo practicaron austeridades». Se requieren meditaciones realizadas al mismo tiempo. Los vājasaneyins relacionan esto con la meditación en los cinco fuegos, y se lee: «Aquellos que saben esto, y aquellos que con fe meditan en la Verdad (*Satya*)» (Br. Up. VI, 2, 15), que es lo mismo que decir «los que meditan en el Absoluto como Verdad (*Satya-Brahman*). Porque la palabra «verdad» se aplica frecuentemente al Absoluto. Además los que meditan en los cinco fuegos se mencionan en el texto anterior como «aquellos que saben esto» (Ch. Up. X, 1), luego las demás personas que se dedican a otras clases de meditaciones deben ser «aquellos que están en el bosque» que menciona la segunda parte del texto anterior. Y también el pasaje: «Mientras que aquellos otros que no saben nada sobre estos caminos, se convierten en insectos, gusanos u otras cosas despreciables» (Br. Up. VI, 2, 16). Este texto enseña que los que se desvían de esos dos caminos descienden a estados inferiores. De aquí se deduce que los que saben (los meditadores) van por el sendero de los dioses o de los antepasados. Y como su nivel de meditación es similar al de los que meditan en los cinco fuegos, concluimos que alcanzan el sendero de los dioses (y no el de los antepasados que es resultado de las ceremonias). La tradición confirma lo mismo: «Los dos senderos de este mundo, el luminoso y el oscuro se consideran permanentes. Por el primero van los que no retornan, por el segundo, los que vuelven otra vez» (B. Gītā VIII, 26). En las dos meditaciones, la Upakosala y la Pañkāgni, que empiezan por la luz al describir el sendero de los dioses, la repetición se da para ayudar a meditar en el mismo camino. Por estas razones no se restringe el sendero de los dioses a aquellas meditaciones en las que se menciona.

LOS SERES HUMANOS QUE TIENEN QUE CUMPLIR UNA MISIÓN

Sūtra 32. *Aquellos que tienen una misión que cumplir continúan en la existencia (del mundo físico) durante el tiempo que dura esa misión.*

La cuestión que se presenta aquí es si aquel que ha alcanzado la verdadera sabiduría toma otro cuerpo al dejar el que tenía o no. Hay una objeción: cuando la sabiduría llega a la perfección, no hay lugar para plantearse si la liberación se produce o no. Porque no se para nadie a pensar

cuándo estará listo el alimento cuando todos los ingredientes para prepararlo se tienen ya en la mano. No hay duda de que un hambriento estará satisfecho incluso al empezar a comer. De todas formas el inquirir sobre esto es adecuado, puesto que encontramos historias y mitos en los que algunos sabios renacen.

La tradición nos enseña que Apāntaratamas, un antiguo sabio y maestro védico, nació por orden de Vishnu aquí, como Krisna-dvai-pāyana, en el momento del paso de la edad Dvāparayuga a la Kaliyuga. Y Vasistha, hijo de la mente de Brahmā, habiendo perdido su primer cuerpo por la maldición de Nimi, nació otra vez de Mitrā-Varuna por deseo de Brahmā. También se narra en la tradición que Bhṛigu y otros hijos de la mente de Brahmā, renacieron por el sacrificio de Varuna. Sanatkumāra, que también era hijo de la mente de Brahmā, renació con Skanda, siendo regalado por agradecimiento a Rudra. Y hay historias similares en la tradición sobre Dakṣa, Nārada y otros que por diversas razones renacieron. Lo mismo se encuentra en los versos (*mantras*) y párrafos corroborativos (*arthavādas*) de la revelación védica. De alguna de las personas reencarnadas se dice que aceptaron un nuevo cuerpo tras deteriorarse el anterior, de otros que tomaron varios cuerpos nuevos mediante poderes sobrenaturales aun manteniendo intacto el cuerpo original durante todo el tiempo. Todos ellos se mencionan en la tradición como maestros en las verdades de los *Vedas*. Por tanto, en ninguno de sus renacimientos podemos llegar a la conclusión de que el verdadero conocimiento del Absoluto algunas veces produce la liberación y otras no.

El vedantín dice: Eso no es así, porque la razón de la permanencia de la existencia corporal de Apāntaratamas y otros, trae consigo la misión de proteger el bienestar de los mundos mediante acciones como la promulgación de los *Vedas*, los cuales dependen de su esfuerzo. Es lo que sucedió con Savitar (el Sol) quien después de completar su misión en el universo por miles de edades, al final alcanzó la liberación, en la que ni sale ni se pone (como el sol), según se declara en el texto upanisádico: «Cuando se elevó a lo más alto (como Absoluto), ni sale ni se pone, sino que permanece sólo, en su propio Ser» (Ch. Up. 11, 1). Y también es así en aquellos seres iluminados, que han tomado conciencia del Absoluto y después de experimentar los resultados de la acción producidos por su cuerpo actual, se liberan, de acuerdo con el texto: «El retraso sólo dura hasta que el cuerpo desaparece; luego él se identifica con el Absoluto» (Ch. Up. VI, 14, 2). Así Apāntaratamas y otros, siendo divinos, tuvieron misiones encomendadas por el Ser supremo. Y alcanzan la liberación cuando su labor ha terminado. No hay, por tanto, contradicción. Porque hasta finalizar los trabajos y los resultados de lo que comenzaron, cambian de un cuerpo a otro según su voluntad, como si se tratara de un

cambio de casa, para cumplir con los deberes de su labor en esa vida particular. Y mientras mantienen la memoria de su identidad creando nuevos cuerpos y los usan simultánea o sucesivamente. Porque tienen poder sobre los materiales con los que están hechos los cuerpos y los órganos sensoriales. Al mismo tiempo no se puede decir que estas personas al pasar a otros cuerpos simplemente recuerdan sus vidas pasadas (y no su individualidad).

Es sabido por la tradición que dice: «Ellos son cada uno el mismo». Por ejemplo se cuenta en la tradición que una mujer que dialogaba con Brahman, llamada Sulabhā, quería tener un debate con Janaka. Para ello dejó su propio cuerpo y entró en el cuerpo de Janaka. Una vez terminada la conversación filosófica con él, volvió a entrar en su propio cuerpo. Si se da el caso de que cuando las acciones cuyos resultados están operando se han consumido, se producen otras acciones (*karma*) en un nuevo cuerpo. Y podrían surgir otras acciones (*karma*) con semillas cuyo potencial no haya sido destruido. Y entonces se podría pensar que el tomar conciencia del Absoluto puede ser o no ser causa de la liberación final. Pero esa sospecha es inadmisible ya que se sabe por la revelación y por la tradición que el verdadero conocimiento (el Absoluto) destruye toda semilla de nuevas acciones (*karma*). Leemos en textos upanisádicos: «Cuando se es consciente del Ser, a la vez causa y efecto, se rompen las ataduras del corazón, se disuelven las dudas, y desaparecen todas las acciones» (Mu. Up. II, 2, 8), «Cuando el recuerdo de la verdad permanece firme, todas las ataduras se desvanecen» (Ch. Up. VIII, 26, 2). Y los textos de la tradición dicen lo mismo: «Lo mismo que un flameante fuego convierte las maderas en cenizas, así, Arjuna, el fuego de la sabiduría reduce a cenizas todas las obras» (B. G. IV, 37), «Como las semillas quemadas por el fuego no pueden brotar de nuevo así el Ser no puede volver a ser afectado por los errores que la verdad ha destruido».

Y no es lógico deducir que cuando los errores como la ignorancia y otros son destruidos, los efectos que restan de las acciones que son semilla de otros errores se eliminen parcialmente manteniendo la fuerza para volver a brotar. Porque la semilla del arroz cuando se quema no vemos que pueda ya volver a brotar ni aún parcialmente. En cuanto al conjunto de efectos de la acción restantes que ya han empezado a dar sus frutos (en el cuerpo actual), cesan en el momento de la muerte, igual que una flecha disparada se para al final por la disminución gradual de su ímpetu. Esto es lo que leemos en: «El retraso sólo dura hasta que el cuerpo desaparece; luego se identifica con el Absoluto» (Ch. Up. VI, 14, 2). Aquí vemos que la espera dura hasta la destrucción del cuerpo. Por tanto, es adecuado que la persona que tiene una misión espiritual permanezca en la existencia física mientras la misión lo requiera. Sin embargo, el efecto

del conocimiento verdadero es inevitable. De acuerdo con esto, el texto upanisádico muestra que la liberación final es el resultado del conocimiento de la verdad en todos los casos sin excepción: «Y cualquiera que conozca la verdad entre los dioses (*devas*) llegará a ella (a la liberación). Y lo mismo sucede con los sabios de la tradición (los *rishis*) y con los seres humanos» (Br. Up. I, IV, 10). Y podría ser que algunos grandes sabios que se dedicaron a otros tipos de meditación inferiores para adquirir poderes, más tarde, al darse cuenta de lo transitorio de sus resultados, se concentraran en el Ser supremo y se liberaran. Eso es razonable, porque la tradición dice: «Cuando la disolución final ha llegado al más alto grado en el ámbito de la Vida (*Hiranyagarbha*), los sabios con mente pura, penetran en el estado más elevado junto con el mismo Dios (*Brahmā*)».

Como el conocimiento de la verdad tiene como efecto la intuición inmediata, no puede haber miedo de no llegar a alcanzarlo. En cuanto a los resultados de las acciones pasadas, como el mundo celestial, podría surgir la duda de si se conseguirán o no. Pero los efectos del conocimiento de la verdad son una vivencia directa, tal como se declara en: «El Absoluto que es una intuición inmediata y una percepción directa» (Br. Up. III, 4, 1) y en el texto: «Tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 8, 7) en el que se habla de ello como una verdad ya vivenciada. Esta afirmación del último texto, no puede interpretarse como: «Tú serás Eso (lo Absoluto) después de morir», porque otro pasaje védico dice: el sabio Vāmadeva, cuando tomó conciencia de ser Eso (el Absoluto) comprendió "Yo era Manu y el sol"» (Br. Up. I, 4, 10) mostrando que el efecto del conocimiento de la verdad, que consiste en estar identificado con todo, se da a la vez de la iluminación completa. Por tanto, la liberación viene inevitablemente a aquel que posee el conocimiento de la verdad.

LAS CONCEPCIONES DEL INMUTABLE

Sūtra 33. *Todas las concepciones de los atributos negativos del Inmutable (*ashara*) deben incluirse (en todas las meditaciones sobre el inmutable). Porque el proceso de presentación es el mismo y también es el mismo el objeto (el inmutable Absoluto). Sucede lo que en la ceremonia Upasad, como se ha mostrado (en el* Pūrva Mīmānsā *por Jaimini).*

Leemos en el *Brihadāranyaka Upanisad*: «Gārgi, los que conocen al Absoluto dicen que el Inmutable (*Ashara*) es esto. No es ni denso ni

sutil, ni corto ni largo» (Br. Up. III, 8, 8). Y en el *Mundaka Upanisad* se dice también: «El más elevado conocimiento es aquel por el que se capta lo Inmutable. Aquello que no se puede percibir ni medir, que no tiene origen, ni clase» (Mu. Up. I, 1, 5-6). Y en otros lugares el supremo Absoluto se describe por la eliminación de todas las características que se eliminan en algunos lugares y en otros no son mencionadas. ¿Esas ideas que implican eliminación de las distinciones, hay que incluirlas en todos los sitios o son particulares de cada texto?

El vedantín dice: Para resolver la duda que se crea ante la opinión del oponente de que hay que considerar cada pasaje separadamente, nuestra respuesta es: «Todas las concepciones de los atributos negativos del Inmutable» (como dice el *sūtra*) implican las características que niegan las distinciones, y deben incluirse en todos los pasajes, porque el proceso de presentación que consiste en la negación de todas las características que distinguen (una cosa de otra) es igual en todos los lugares. Y el mismo objeto se presenta en todos ellos, el Absoluto. ¿Por qué, entonces las concepciones que se afirman en un pasaje no han de ser válidas también para otros? En este caso se aplica la misma argumentación que se empleó en el *sūtra* anterior (III, 3, 11): «La plenitud y otros atributos del Ser absoluto deben ser integrados (en todos los lugares)». Allí se expusieron los atributos positivos mientras que aquí se presentan los negativos. La separación en dos investigaciones se debe al deseo de explicar las diferencias en detalle. La frase «como en el caso de la ceremonia Upasad» se añade para poner un ejemplo. El significado es: en el sacrificio Ahīnasatra de Jāmadagni se debe realizar la ceremonia Upasad en la que se ofrecen bizcochos (*purodāśas*). Aunque los (*mantras*) que acompañan esta ceremonia se basan en el *Veda* del *udgātā* (*Sāma-Veda*, *Tandya*, Br. Up. XXI, 10, 1), se asocian a los cantos del sacerdote (*adhvaryu*), ya que las ofrendas han de ser ofrecidas por el *adhvaryu* (y no por el *udgātā*). Y los sacrificios secundarios deben regularse por los principales. Igual es el caso que tratamos. Los atributos del Inmutable, que dependen del mismo Inmutable, tienen que estar asociados con Él en todos los lugares. Eso es lo que se dice (lo dice Jaimini) en la primera parte del Pūrva-Mīmāmsā, en el *sūtra*: «En el caso de que haya diferencias entre los textos subordinados (de versos) y el texto principal (de aplicación), el texto subordinado ha de ser asociado al principal precepto, pues lo formado (el principal texto) se da para (entender) los posteriores» (III, 3, 8).

LA MISMA CONCEPCIÓN SE DA EN *MUNDAKA UPANISAD* Y EN *KATHA UPANISAD*

Sūtra 34. *Las concepciones son las mismas*[23] *porque se menciona el límite particular.*

Los atharvanikas y los śvetāśvataras presentan los siguientes versos para referirse al Ser y al cuerpo: «Dos bellos pájaros son compañeros que siempre han estado juntos en el mismo árbol. Uno de ellos come su fruto de variados sabores, el otro observa sin comer» (Mu. Up. III, 1, 1 y Śv. Up. IV, 6). Los kathas tienen este verso: «Entre los que buscan la verdad, sólo la ha comprendido el que ha hecho el trabajo por sí mismo, el que ha penetrado en su interior donde habita la inteligencia, en la morada dedicada al Ser absoluto. Los sabios ven una diferencia como la que hay entre la luz y las sombras entre aquél y esos otros que practican actos religiosos en general, como el de los cinco fuegos o incluso el de los tres fuegos de Naciketa» (Ka. Up. I, 3, 1). Surge aquí una duda: ¿las concepciones son las mismas o son diferentes?

El oponente sostiene que hay que considerar las concepciones diferentes, porque el texto muestra ciertas diferencias. El verso del *Mundaka* y el del Śvetāśvatara representan a un pájaro experimentando algo y otro que no está involucrado, mientras que en el *Katha*, se muestra a ambos experimentando los inevitables resultados de las acciones. Y como los objetos de las dos concepciones difieren, las concepciones deben considerarse diferentes también.

Ante esto, *dice el vedantín*, la respuesta es que el *sūtra* dice que las concepciones son las mismas. ¿Por qué? Porque en ambos versos, la *Upanisad* menciona la naturaleza del ser que hay que conocer como una y con otra segunda que no difiere de la primera.

Pero, *interviene el oponente*, ¿no he mostrado antes la diferencia de naturaleza?

No, *dice el vedantín*, porque ambos versos describen al Ser superior con el ser individual como segundo. Pero no los describen como diferentes. En el texto *Mundaka* la frase: «El otro observa sin comer» se refiere al más elevado Ser que está por encima del deseo. Y el mismo Ser es el objeto del pasaje paralelo: «Hasta que contempla al otro, al Ser supremo en su gloria y queda libre de sufrimiento» (Sv. IV, 7). Y el texto *Katha* muestra al mismo Ser supremo que transciende todo deseo, junto con el

23. El *sūtra* se refiere a los conceptos sobre lo Absoluto (inmutable) en las Upanisad: *Mundaka* y *Śvetāśvatara*, por un parte, y *Katha*, por otra.

ser individual que experimenta. Se dice en el texto: «Los dos experimentan el inevitable resultado de las acciones». Aquí «experimentar» se entiende de la misma manera que cuando se dice: «Las personas que llevan paraguas», aunque sólo una de ellas lo lleve. Porque en el texto *Katha*, también el Ser supremo es el objeto general que se asocia al Ser individual. En el principio se lee: «Háblame de aquello que está más allá del bien y del mal, más allá de la causa y el efecto, del pasado y del futuro» (Ka. Up. I, 2,14). Y lo mismo se presenta en el texto complementario: «y conocemos también al Absoluto inmortal, el supremo refugio para aquellos que quieren pasar a la otra orilla donde no existe el miedo». Todo esto se ha explicado en el *sūtra*: «Los dos que entraron en la caverna del corazón son el ser individual y el Ser supremo» (I, 2, 11). Por tanto, no hay diferencia respecto al Ser que hay que conocer, por lo que las meditaciones son las mismas. Más aun, si examinamos con cuidado los tres versos upanisádicos mencionados, observamos que se refieren únicamente al conocimiento del Ser supremo. El ser individual se presenta para que se revele la identidad entre ellos. Y con anterioridad se ha establecido que si se intenta conocer algo sobre el Ser supremo no se debe considerar cuando aparece la diferencia (con el ser individual) o la unidad. Esta atemporalidad se emplea para expresar esa verdad. Por lo tanto deducimos que los atributos adicionales han de combinarse (con los demás textos).

LA MEDITACIÓN SOBRE EL SER EN EL *BRIHADARANYAKA*

Sūtra 35. *El propio Ser se presenta (en las enseñanzas de las escrituras) como el Ser que está en todas las cosas, igual que en el caso de los elementos.*

Los vāgasaneyins recitan el texto: «Háblame del Absoluto que se presenta inmediata y directamente, el Ser que está dentro de todas las cosas» (Br. Up. III, 4, 1 y III, 5, 1), que es la pregunta de Usasti y Kahola repetida dos veces, una tras otra. La cuestión que se presenta aquí es si las dos concepciones son la misma o si son diferentes.

El oponente dice que deben ser diferentes por la repetición ya que de otro modo no tendría sentido el repetir dos veces la misma cosa sin añadir ni quitar nada. Y así como los ritos en el *Pūrva-Mīmāmsā* son distintos cuando se repiten, las concepciones también deben serlo al repetirse.

El *sūtra* responde a esto, *dice el vedantín*, refutándolo. La concepción es la misma porque ambos textos declaran por igual que el Ser está

en todo. En ambos pasajes la pregunta y la respuesta se refieren al propio Ser, que es el ser que está en todas las cosas. Porque no puede haber dos seres en un cuerpo. Si los hubiera sólo uno de ellos se podría concebir como el interno, mientras que el otro no; incluso en el conjunto de los elementos. Como sucede en el cuerpo que está constituido por los cinco elementos y el elemento agua está dentro del elemento tierra, el fuego dentro del agua, y así sucesivamente. Pero «cada elemento está dentro de todo», se dice en un sentido relativo, no literalmente. Eso es lo que sucede aquí. O la frase: «Así se presenta como el Ser que está en todas las cosas», puede entenderse como referida a otro pasaje de la escritura upanisádica, al texto: «Es la divinidad única, escondida en todas las criaturas, el Ser interno que todo lo penetra» (Śv. Up. VI, 11). En este verso se presenta al propio ser como el Ser que existe en el interior de todos los seres. Siendo esto así, es lo mismo en ambos textos brāhmanas (del *Brihadāranyaka*). Por tanto, al ser idéntico el objeto sobre el que se medita, deducimos que la meditación es la misma.

Sūtra 36. *Se ha dicho (que las meditaciones son diferentes) de otro modo no habría repetición. Pero nosotros respondemos que no, porque (este caso) es análogo al de otra enseñanza (en el Ch. Up.).*

Tenemos que refutar el argumento del oponente, según el cual a menos que la separatividad del conocimiento fuera admitida, no se justifica la repetición de las dos afirmaciones. Nosotros señalamos que esto no es un obstáculo, ya que hay instrucciones similares en algunos lugares. En la sexta parte del *Upanisad* de los tāndins, se lee: «Eso es el Ser. Eso eres tú, Śvetaketu» (Ch. Up. VI, 8, 7). Eso se repite nueve veces. Sin embargo, el conocimiento es siempre igual. Lo mismo puede suceder en este caso.

Y ¿cómo sabes, *pregunta el oponente*, que el conocimiento es igual a pesar de repetirse nueve veces?

El vedantín responde: Porque la introducción y la conclusión muestran que esos pasajes tienen el mismo sentido. Y porque la demanda repetida por Śvetaketu: «Señor, explícame eso otra vez» (Ch. Up. VI, 5, 4) indica que es un mismo tema el que se propone una y otra vez. Y más adelante la enseñanza de ese tema se presenta repetidamente para aclarar nuevas dudas. En el caso que tratamos el principio y el fin vemos que coinciden en el tema, ya que la forma de la pregunta es la misma y también es análoga la frase final: «Todo lo demás es perecedero» (Br.

Up. III, 4, 2 y III, 5, 1). En la segunda pregunta el texto añade la palabra «sólo» (*eva*) en: «Háblame sólo del Absoluto que es inmediato y directo» (Br. Up. III, 5, 1). Ahí se pone de manifiesto que la segunda pregunta se refiere al mismo tema que la primera. Y determinamos que el tema de las dos secciones es el mismo tras señalar que la primera sección afirma la existencia del Ser supremo, sin causa ni efecto. Mientras que la última se refiere al Ser como Aquello que transciende todas las características de la existencia (fenoménica) como el hambre, etc. Como la unidad de propósito se deduce lógicamente, el conocimiento en ambas secciones es el mismo.

INTERCAMBIO EN LAS MEDITACIONES

Sūtra 37. *Debe haber intercambio (en la meditación) porque las escrituras prescriben eso como en otros casos.*

Los aitareyins tienen un texto que se refiere al espíritu en la órbita del sol que dice: «Lo que yo soy eso es Él, lo que Él, eso soy yo» (Ai. Ā. II, 2, 4.6). Y los jābālas dicen lo mismo: «Yo soy tú, divinidad sagrada, y tú eres yo». La duda que surge aquí es: ¿esta afirmación tiene dos formas intercambiables o tendrá sólo una?

El oponente dice que sólo una, ya que el texto no puede proponer como objeto de meditación nada que no sea la unidad del ser individual con el Ser supremo. Porque si aceptáramos dos formas específicas de meditación: la primera el ser idéntico al Ser supremo y la segunda el Ser supremo idéntico al ser, entonces el ser sería exaltado por la primera meditación, mientras que el Ser supremo sería disminuido por la última. Por tanto, concluimos que la meditación ha de ser de una sola clase. Y que esta doble forma, como muestra el texto, va dirigida únicamente a confirmar la unidad del Ser.

A esta posición, *dice el vedantín,* contesta el *Sūtra*. «El intercambio» se presenta en el texto con el propósito de la práctica de la meditación, lo mismo que otras características (del Ser). Y las características como «Ser el Ser de todo», se expresan ahí para meditar también. Porque ambos textos hacen la doble afirmación «Yo soy tú» y «Tú eres yo». Y esta doble afirmación sólo tiene sentido si una meditación dos veces realizada se basa en ella. Pero carecería de sentido la enunciación de dos maneras; con una sola sería suficiente.

¿No hemos descartado ya, *dice el oponente,* la explicación de un sentido especial (para cada frase) según el cual, el Ser supremo estaría identificado con el ser y eso le degradaría?

Eso no importa, *responde el vedantín,* porque precisamente es esa identidad la que se enseña en todo el proceso (de la meditación).

El oponente interviene: ¿No queda así confirmada esa identidad que afirma el texto?

Nosotros, *dice el vedantín,* no negamos que el texto confirme esa identidad.

¿Qué es lo que pretendéis entonces?, *dice un objetor.*

El vedantín responde: Sólo queremos probar, basándonos en la afirmación del texto, que la meditación debe ser recíproca no unilateral. Y que esto confirma virtualmente la identidad[24]. Aunque se enseñe que el Ser tiene ciertas características como la de poseer una volición y se considere por tanto al Ser supremo (Dios) con esas mismas características, eso se propone para la práctica de la meditación únicamente[25]. Y lo mismo sucede en este caso. Por tanto, este intercambio se da para la práctica de la meditación. Y este mismo proceso debe aplicarse a otros contextos que se refieran al mismo tema.

LA MEDITACIÓN EN LA VERDAD DEL *BRIHADĀNANYAKA UPANISAD*

Sūtra 38. *La misma meditación (en la verdad se enseña en los dos lugares) porque la verdad es la misma.*

El texto que empieza: «Aquel que conoce ese supremo, sagrado y originario Ser (*Hiranyagarbha*) como la verdad absoluta (*Satya-Brahman*)» (Br. Up. V, 4, 1) prescribe una meditación llamada Satya-vidyā junto con otra meditación en las letras de la palabra verdad (*satya*). El texto continúa así: «La verdad (*satya*) es el sol (*Aditya*), el espíritu que habita en aquella esfera lejana y el espíritu que se está en el ojo derecho» (Br. Up. V, 5, 2). Aquí surge una duda: ¿se trata de meditaciones diferentes en la verdad, o es la misma?

El oponente dice que se trata de dos, porque el texto afirma dos resultados diferentes: uno en el pasaje anterior: «Conquista los mundos» (Br. Up. V, 4, 1) y otro más adelante: «Destruye y aparta de sí el mal quien conoce esto» (Br. Up. V, 5, 3). Y la referencia al tema del que

24. Lo que Śankara quiere dejar claro aquí es la unidad del Ser y con ella la no-dualidad de la realidad.

25. Se refiere aquí al Dios personal, Dios con atributos *Saguna-Brahmā* el cual tiene voluntad de crear, y no al Absoluto que carece de atributos, porque no hay dualidad en Él. El Ser supremo es un Dios personal como una concesión para que mediten en Él los que no pueden concebirle de otra manera.

tratamos (la verdad)[26] se debe al hecho de que el objeto de meditación sea el mismo (en las dos meditaciones).

El vedantín hace la siguiente réplica: Sólo hay una meditación sobre la verdad. Porque la frase: «Aquello que es verdad» (Br. Up. V, 5, 2) se refiere otra vez al mismo objeto, la verdad, que se trata en Br. Up. V, 4, 1.

Pero ¿no se ha mostrado ya, *dice el oponente,* que esa frase puede referirse a los dos contextos, el primero y el último, aunque las dos meditaciones sean diferentes por la identidad de objeto para meditar?

No puede ser así, *dice el vedantín,* porque ese argumento (del oponente) sólo sería admisible si la diferencia de las dos meditaciones estuviera establecida por alguna otra razón. Pero como hay una posibilidad de la otra alternativa, la referencia al tema que tratamos que se hace en: «Aquello que es verdad» (Br. Up. V, 5, 2) nos determina a concluir que hay una sola meditación. Porque es sabido que la «verdad» de la primera meditación es la misma a la que se alude en la última. Respecto al argumento de que tiene que haber dos meditaciones porque el texto presenta dos resultados diferentes, la respuesta es: eso no importa, ya que la afirmación de un resultado separado, simplemente tiene el propósito de ensalzar la nueva enseñanza dada sobre la verdad. Por ejemplo en: «Su nombre secreto es ahar y aham» (Br. Up. V, 5, 3 y 4). Además, la norma es que cuando la meditación es la misma, como en este caso, el resultado debe complementarse con la otra parte del contexto (*arthavâda*). Y como las meditaciones son idénticas, los resultados que el texto declara respecto a las meditaciones individuales hay que completarlos y unificarlos en una misma meditación. La conclusión por tanto es que el texto incluye sólo una meditación sobre la verdad, con diferentes detalles. Y por tanto todas las características mencionadas como la verdad, etc., se dan para comprenderlas en un solo acto de meditación.

Algunos comentaristas son de la opinión de que el *sûtra* anterior se refiere (no a lo que acabamos de discutir) sino que discuten si el texto sobre el espíritu en la órbita solar y el ojo del Br. Up., y el texto similar: «y ese Ser refulgente que se ve en la órbita solar» (Ch. Up. I, 6, 6) y «el Ser que se ve en el ojo» (Ch. Up. 15, 1) forman una sola meditación o no. Concluyen que sí y que por eso la verdad y otras características mencionadas en Br. Up. deben completarse también con el texto del *Chandogya Upanisad*. Pero esta interpretación del *sûtra* no parece adecuada. Porque en el Ch. Up. esa meditación se presenta en conexión con una ceremonia basada en el *udgîtha*[27]. Y las pruebas de su relación con la ceremonia

26. *Satya* es la verdad y la realidad (*sat*).
27. En Ch. Up. esta meditación se refiere a la repetición de la sílaba *om (aum)*.

están al principio, en el medio y en el final de la meditación. Así leemos al comienzo: «La tierra es el *rik* y el fuego el *sâman*»[28] (Ch. Up. I, 6, 1). En medio leemos: «El *rik* y el *sâma* son sus articulaciones y por tanto es el *udgîtha*» (Ch. Up. I, 6, 8). Y al final: «El que conoce esto, canta el canto *sâma* (Ch. Up. I, 7, 9). Pero en el Br. Up. no hay nada que conecte la meditación con la ceremonia religiosa. Y al ser diferente el tema del que se trata, es más adecuado considerarlos separadamente.

INTEGRACIÓN DE LOS ATRIBUTOS MENCIONADOS EN EL BRIHADÂNANYAKA Y EN EL *CHANDOGYA UPANISAD*

Sûtra 39. *Atributos como la capacidad de volición y otros (mencionados en Ch. Up.) deben ser integrados en el otro (texto del Br. Up.) y viceversa (por la similitud) de la morada.*

En el capítulo del *Chandogya* que comienza así: «Ahí está la pequeña morada en forma de loto, en la ciudad de Brahman (en el cuerpo) y en su interior el minúsculo espacio (de lo Absoluto)» (Ch. Up. VIII, 1, 1), allí leemos: «Ése es el Ser libre del mal, del deterioro, de la muerte, del dolor, del hambre y la sed, el Ser con verdadera volición e irresistible voluntad» (Ch. VIII, 1, 5). Y en el texto de los vâjasaneyins se encuentra un pasaje similar: «Ese gran Ser, sin origen, hecho de conciencia, que se encuentra en medio de las energías vitales, en el espacio del corazón, es el que todo lo dirige, el que todo lo ordena» (Br. Up. IV, 4, 22). Surge aquí una duda sobre sí estos dos pasajes constituyen una misma meditación y si los detalles de un texto deben integrarse en otros también. Se concluyó que la meditación es la misma.

Ante esto, *dice el vedantín,* el *sûtra* afirma: «Atributos como la capacidad de volición». Lo que significa la palabra *karma* (deseo) es una volición verdadera (infalible). Lo mismo que se dice Datta por Devadatta y Bhâmâ por Satyabhâmâ. Este atributo y los demás que el *Chandogya Upanisad* atribuye al espacio del interior del corazón, debe integrarse con el del otro lugar (Br. Up.) y viceversa. Los atributos declarados en *Brihadânanyaka*, como el de dirigirlo todo, han de atribuirse también al Ser libre del mal del *Chandogya*. La razón para esto es que en los dos pasajes hay un número de características comunes. Son comunes «la

28. *Rik* y *sâman* son *mantras*, sílabas sagradas que se repiten en ciertas meditaciones y ceremonias.

morada» del corazón y el supremo Ser como objeto para la meditación. También es común el Ser supremo como límite que mantiene el orden e impide la confusión. Y otros muchos puntos similares.

El oponente tiene una objeción aquí: ¿No hay también diferencias? Los atributos en el *Chandogya* se atribuyen al espacio del corazón, mientras que en el *Brihadānanyaka* se refieren al Absoluto (Brahman) que habita ese espacio.

Esta objeción es infundada, *dice el vedantín,* porque hemos demostrado ya que el término espacio se refiere al Absoluto (Brahman) incluso en el *Chandogya*. Se demostró sobre el *sūtra*: «El pequeño (espacio es el Absoluto) por las siguientes razones» (I, 3, 14). Desde luego aquí hay una diferencia entre los dos pasajes. El *Chandogya* se refiere al Brahman con atributos, como la capacidad de volición, tal como aparece en el texto «El que sale de aquí sin conocer a Brahman y sus deseos infalibles» (Ch. Up. VIII, 1, 6), en el que ciertas voliciones (de Dios) se presentan como objeto de meditación. Sin embargo el *Brihadānanyaka* trata del supremo Absoluto desprovisto de todo atributo. Esto es evidente si se estudian la petición y la respuesta de Janaka y Yāgñavalkya: «Por favor háblame acerca de la liberación misma (IV, 3, 15) y «Porque ese Ser infinito no está apegado a nada» (*ibid.*). Y también es evidente porque el texto atribuye al Ser características como la de «dirigirlo todo». En la *Upanisad* se declaran sólo para glorificar al Ser. Más adelante (IV, 5, 15) el capítulo concluye refiriéndose claramente al Ser desprovisto de atributos: «El Ser se define como "Esto no, esto no"» (Br. Up. III, 9, 26). Pero hemos de tener en cuenta que el Brahman con atributos (Dios) es el mismo que el Brahman sin atributos (el Absoluto). Por lo que concluiremos que el *sūtra* menciona una integración de atributos para poner de manifiesto la grandeza de la naturaleza divina y no para meditar en ello.

LA OFRENDA A LA ENERGÍA VITAL

Sūtra 40. *No hay omisión (de la ceremonia del fuego ofrecido a la energía vital) a causa del respeto que se ha mostrado (en la Upanisad).*

En la meditación sobre Vaiśvānara se lee en el *Chandogya Upanisad*: «Por tanto el primer alimento que viene es para presentarlo como una ofrenda. Y el que hace esa primera ofrenda, debería decir: «Svāhā[29] a la

29. *Svāhā* es una exclamación habitual en las ofrendas religiosas. Quiere decir: ¡Que todo resulte bien!

energía vital (*prāna*)» (Ch. Up. V, 19, 1). A continuación el texto presenta cinco ofrendas. Y más adelante les aplica el término Agnihotra (Ch. Up. 24, 2): «Aquel que sabiendo esto ofrece la ceremonia del fuego (Agnihotra). Y «como niños hambrientos que se sientan en la tierra alrededor de su madre, así todos los seres se sientan alrededor de esta ceremonia del fuego (Ch. Up. V, 24, 5). Aquí aparece la duda siguiente: ¿la ceremonia del fuego ofrecida a la energía vital (*prāna*) se omitirá el día que no hay alimento o no?

El vedantín responde: Teniendo en cuenta la indicación: «El primer alimento, que viene» la ofrenda estará conectada con la llegada del alimento. Y como ese alimento llega para comerlo, la ceremonia de ofrecimiento a la energía vital se omitirá cuando se omita el comer. En contra de esta conclusión el *sūtra* declara: «No hay omisión». ¿Por qué? «A causa del respeto». Esto significa: En la meditación sobre Vaiśvānara, se lee en el texto de los jābālas: «Él (el que oficia la ceremonia) debe comer antes que sus invitados. Porque (si fuera al revés) sería como si sin haber ofrecido antes ofrenda, ofreciera la de las otras personas». Este pasaje se opone al dar prioridad a la comida de los invitados y se la da a la del oficiante. Por eso denota respeto por la ceremonia del fuego ofrecida a la energía vital. El texto, que no permite la omisión de esta prioridad para el oficiante de la ceremonia, menos aun aceptará el que se omita la ofrenda misma a la energía vital. Y como no se menciona la llegada del alimento que es para comer, al no haber comida no habrá ceremonia del fuego.

No, *dice el oponente,* porque el propósito que tiene este texto es el de indicar ciertos elementos particulares (para la ofrenda). En la ceremonia habitual del fuego, se prescriben ciertas cosas, como la leche. Al utilizarse el término Agnihotra, se da la posibilidad de que la leche, etc., que se usa allí, se utilice también en esta ofrenda del fuego que se hace a las energías vitales. Lo mismo que sucede en la ceremonia de los kundapāyins llamada Māsāgnihotra, en el que la misma palabra se aplica por cortesía. Y ahí la frase «el primer alimento que viene», indica una prescripción secundaria respecto al primer alimento[30]. Y si consideramos el principio de la filosofía mīmānsā que dice: «La omisión de un tema secundario no implica la de un tema principal» (Jai. Sū. X, 2, 63) concluiremos que incluso en el caso de la omisión de comer, la ceremonia ofrecida a la energía vital ha de realizarse con agua o cualquier otro material que no resulte inadecuado. Según el principio de esa misma filosofía que indica sustituir por otro el material recomendado si este falta.

30. El texto quiere señalar que los elementos concretos de la ceremonia, los alimentos pueden ser sustituidos por otra cosa ofrecida quizá algo más abstracto.

A esto responde el siguiente *sūtra, dice el vedantín.*

Sūtra 41. *Cuando se presenta (el alimento, debe realizarse la ceremonia del fuego) de esto mismo, conforme a la declaración (de la* Upanisad*).*

Cuando llega el alimento, «de esto mismo», de este alimento que se presenta primero, ha de realizarse la ceremonia ofrecida a la energía vital. Y esto se hará en función de lo que el pasaje upanisádico declara sobre ello. Porque la frase: «El primer alimento que llega para ser ofrecido como una ofrenda religiosa» (Ch. Up. V, 19, 1), señala la circunstancia de que las ofrendas realizadas a la energía vital se hagan mediante un material que tenga además otro propósito (el de comer). Pero ¿cómo pueden ser sustituidas esas ofrendas sin que pierdan la fuerza que les da el empleo de la comida? ¿Qué elemento se podría emplear en su lugar? Y no es verdad que las características de la ceremonia del fuego habitual, puedan aplicarse aquí. En el caso de la ceremonia de los kaundapāyins el término Agnihotra (rito del fuego) aparece en el texto preceptivo: «Se debe realizar la ceremonia del fuego durante un mes». Y puede aceptarse como un precepto sobre la ceremonia habitual. Y así las otras ceremonias dependientes de ella, pueden aplicársele. Pero en el caso presente la palabra Agnihotra aparece en un contexto apologético y no con un sentido preceptivo. Si admitiéramos que las características del rito habitual del fuego son válidas también para el de la ofrenda a la energía vital, detalles como la producción del fuego serían válidos igualmente. Pero eso no es posible. La producción del fuego se hace con el propósito de establecer un lugar para el fuego en el que puedan hacerse las ofrendas. Y en este caso (el de las ofrendas a la energía vital) no se hacen en el fuego las ofrendas porque eso anularía su uso como comida. Al estar en relación con cosas preparadas para comer, la ofrenda tiene que hacerse en la boca misma.

Así también el texto de los jābālas «él ha de comer antes que los invitados», muestra que la realización de la ofrenda debe tener lugar en la boca. Por la misma razón (porque los detalles del Agnihotra principal no son válidos para la ceremonia de la energía, *prānā Agnihotra*) el texto afirma que los accesorios secundarios estén presentes aquí sólo de manera simbólica: «El pecho es el altar, los cabellos la hierba, el corazón el fuego de Gārhapatya, la mente el fuego de Anvāhāryapacana, y su boca, el fuego Āhavanīya» (Ch. Up. V, 18, 2). La palabra «altar» aquí se refiere al lugar del sacrificio. Porque el Agnihotra propiamente dicho no tiene altar, los accesorios se encuentran aquí únicamente para indicar la noción de superposición. Además teniendo en cuenta la conexión (de esta ceremonia del fuego) con el tiempo fijado para comer, no es posible realizarlos en el tiempo fijado para la habitual ceremonia del fuego. Otras características como las oraciones, etc., se contradicen también de una y otra manera. Y por la relación entre las repeticiones de oraciones (*mantras*), los objetos y las divinidades y la comida, deducimos que las cinco oblaciones tienen que realizarse al comer.

En cuanto al pasaje que se refiere al «respeto», observamos que significa sólo la prioridad en la comida. Porque el significado de una frase no puede ser forzar demasiado. No se puede afirmar que la ofrenda del sacrificio del fuego, haya que realizarla invariablemente. Por tanto, se establece que la ceremonia de la energía se omita cuando se omita la comida.

LAS MEDITACIONES RELACIONADAS CON LAS CEREMONIAS NO SON OBLIGATORIAS

Sūtra 42. *No hay ninguna regla obligatoria referente a (las meditaciones unidas a las ceremonias). Porque las* Upanisad *muestran que las meditaciones tienen resultados distintos: como la eliminación del impedimento.*

Nos encontramos en los textos védicos con ciertas meditaciones que se basan en temas relacionados con las ceremonias. A esta clase pertenece por ejemplo la primera meditación del *Chandogya Upanisad*: «Se debe meditar en la sílaba *om* (*aum*) como *udgītha*[31]. Ahora investigaremos para ver si esas meditaciones están en conexión con los actos (de la ceremonia) y con las circunstancias como el material de que está hecho el recipiente para el sacrificio, de madera de palāśa o de cualquier material como un cuenco para leche.

El oponente sostiene que las meditaciones están siempre en conexión con los actos del sacrificio. Porque los sacrificios se refieren a prescripciones lo mismo que los asuntos subordinados a ellos. Y por los resultados que se mencionan en los propios contextos como por ejemplo: «Él llegó a la plenitud de los deseos» (Ch. Up. I, 1, 7). En ellos se usan verbos en el presente indicativo (y no en el imperativo) lo que indica que son frases de aclaración y no de prescripción. Como en: «Él no escucha

31. Ver cita n.º 73 (III, 3, 6) para el significado de la palabra *udgītha*.

el mal». Ahí los resultados no son el objetivo principal. Por eso en frases como: «Aquellos recipientes, hechos de madera de palāśa nunca escuchan un verso pecaminoso» vemos que no están en su propio contexto y sin embargo se conectan con los sacrificios por el recipiente (*juhū*). Y se aplican regularmente como otros accesorios leídos en su propio contexto. Ése puede ser el caso de las meditaciones del *udgītha*.

El vedantín dice: Ante esta posición nuestra respuesta es: «No hay ninguna regla obligatoria referente a las meditaciones unidas a las ceremonias». En esa frase significa una declaración sobre meditaciones en las características accesorias de las ceremonias como el *udgītha*. Por ejemplo, que el *udgītha* es lo esencial: la fuente donde se sacian todos los deseos (I, 17, 8): es el sol y así sucesivamente.

Estas (meditaciones) no pueden estar permanentemente en conexión con las ceremonias del mismo modo que lo están los accesorios obligatorios. ¿Por qué? Porque es obvio a partir de lo que enseña la *Upanisad*, que esas meditaciones no son obligatorias. Leemos el textos: «Aquellos que conocen esta sílaba *om* y los que no lo conocen, hacen sus ceremonias con el *om (aum)*» (Ch. Up. I, 1, 10). Porque se admite que las ceremonias puedan hacerse sin estar informado anteriormente. Y afirma que incluso esos sacerdotes prastotā y otros, aun ignorando las deidades del Prastāva, realicen sus deberes sacerdotales como se establece en el texto: «Prastotā, puedes cantar el Prastāva sin conocer la deidad que lo preside» (Ch. Up. I, 10, 9) o «Puedes cantar el *udgītha* sin conocer tal deidad» (Ch. Up. I, 10, 10) o «Pratihartā, puedes cantar la última parte (*Pratihāra*) sin conocer la deidad» (Ch. Up. I, 10, 11).

Por tanto, en la *Upanisad* se menciona que para meditaciones de esta clase, conectadas con las ceremonias, los resultados son distintos que los de los ritos mismos, como el eliminar ciertos impedimentos en la realización de los efectos del rito, o el añadir alguna ventaja a los frutos adicionales: «Aquellos que conocen el *om* y los que no lo conocen, practican sus ritos con el *om (aum)*. Pero son diferentes el conocimiento y la ignorancia (porque tienen diferentes resultados). Si alguien actúa con conocimiento, con fe y medita en las deidades, se hace más poderoso (Ch. Up. I, 1, 10). ¿Pero cómo sería eso posible si la meditación formara parte de la ceremonia obligatoria? En el último caso, una ceremonia desprovista de ese conocimiento no podría admitirse como poderosa. Porque hay un principio que establece que sólo aquellas ceremonias que comprenden todos los elementos accesorios son efectivas. Y así también el texto enseña resultados definidos para cada meditación en la sección que se refiere a la meditación en el Sāman, como los mundos y otros: «Los mundos en una línea ascendente y en una línea descendente, son dirigidos por Él» (Ch. Up. II, 2, 3). Y no debemos comprender esas declaraciones sobre los resultados, como simples explicaciones del sentido (*arthavādas*). Porque aquí habrían de tomarse como si se declarara sólo una materia accesoria. Mientras que si se toma como la enseñanza de ciertos resultados, pueden entenderse en su sentido directo.

El caso de los resultados que la *Upanisad* declara estar conectados con los ritos subordinados de los prayāja y demás, es de diferente naturaleza. Porque los prayājas se refieren a una ceremonia (el Darśa-Pūrnamāsa) que depende para su realización de ciertos medios adecuados para los ritos subordinados. Y es razonable que la mención de los resultados aquí se haga para dar una aclaración. Ése es también el caso del Palāśa Juhū, que se da en otro contexto donde no hay ritos que realizar. Cuando no hay actos por sí mismos, no se puede imaginar que se produzcan resultados basados en algún rito. Pero en el caso de los recipientes de leche y demás, es necesario conectar las declaraciones de los resultados con actos como el de transportar agua que se necesita en la ceremonia. Sólo en esos casos el instrumento del sacrificio debe estar hecho de madera bilva. Y es adecuado que las prescripciones acerca de los resultados se admitan, ya que están basadas en cosas como ésta que ya están en relación con el sacrificio. Cuando se ha de hacer «con madera de palāśa», no hay un factor conectado con un sacrificio.

Si en el último caso aceptamos que el término *juhū* (que aparece en el texto) debe entenderse que el estar hecho de la propia madera de palāśa está en conexión con el sacrificio, entonces hay que aceptar el resultado de usar esa madera, lo que rompería la unidad de propósito (que debe haber en cada frase). Las meditaciones son actos y como tales pueden ser objeto de distintas prescripciones. Por eso las prescripciones sobre las meditaciones basadas en el *udgītha* no son contradictorias. Y no hay motivo para que un resultado especial no pueda indicarse para aquellas meditaciones que se basan en ceremonias. La conclusión, por tanto, es que las meditaciones en el *udgītha*, aunque basadas en ceremonias no son necesarias para la finalidad de sus accesorios, porque estos tienen sus propios resultados (separados de los de las meditaciones) como el uso de la vasija para leche por ejemplo. Por esta razón los autores de los *Kalpa-Sūtras* no tratan tales meditaciones como incluidas en la ceremonia del sacrificio.

LAS MEDITACIONES EN LA ENERGÍA VITAL (*PRĀNA*) Y EN EL AIRE (*VĀYU*)

Sūtra 43. *(Las meditaciones en* Prāna *y Vāyu deben mantenerse aparte), como en el caso de las ofrendas. Esto ha sido establecido (por Jaimini en el Pūrva Mīmānsā-Sūtras).*

El texto que comienza: «El lenguaje decidió: «Hablaré» (Br. Up. I, 5, 21), determina a la energía vital como lo mejor entre los órganos del cuerpo, el lenguaje y otros. Y al aire (*Hiranyagarbha*) como lo mejor entre los dioses, el fuego y otros. También en el *Chandogya* se afirma que el aire es el lugar donde se absorbe todo en el plano divino, empezando por el fuego. Dice el texto: «*Vāyu* es verdaderamente el lugar de absorción» (Ch. Up. IV, 3, 1). Mientras que a la energía vital se le considera como lo que absorbe los órganos del cuerpo. «*Prāna* es verdaderamente el lugar de absorción» (Ch. Up. III, 3). La duda que se produce aquí es si *Vāyu* y *Prāna* deben concebirse separados o unidos (al meditar en ellos).

El oponente dice: Deben concebirse juntos porque su naturaleza esencial es la misma. Y el principio en el que se ha de meditar es el mismo. Otro pasaje de las escrituras afirma también que los órganos del cuerpo y las divinidades no son diferentes en su verdadera naturaleza: «El fuego (el dios Agni), habiéndose transformado en palabra, entró en la boca (Ait. I, 2, 4). Y el pasaje: «Todos estos son semejantes, son infinitos» (Br. Up. I, 5, 13) afirma que los poderes de los dioses (*devas*) constituyen el ser de los órganos del cuerpo. Otros pasajes atestiguan también la fundamental igualdad entre ambos. En algunos lugares tenemos incluso una definición directa de los dos: «Lo que *prāna* es, eso es el aire (*Vāyu*)». Y en el texto con que finaliza el capítulo de la *Upanisad* (Br. Up.) al que pertenece el pasaje que tratamos, se hace referencia sólo a la energía vital: («Él verdaderamente amanece en la energía vital y se pone en ella misma»). Así se muestra a *prāna* como una misma cosa con *Vāyu*, mencionado antes.

Esta conclusión se confirma aun más por el hecho de que la observación indicada al final se refiere sólo al *prāna*: «Una persona debe tener un propósito único: observar las funciones de la expiración e inspiración (*prāna* y *apāna*) (Br. Up. I, 5, 23). Y también en el *Chandogya Upanisad* se habla del lugar de la absorción «El dios Prajāpati (Brahmā) y el protector del universo absorbió a los cuatro grandes» (fuego, sol, agua y luna en el plano divino y lenguaje, vista, oído y mente en el plano corporal) (Ch. Up. IV, 3, 6). Pero el texto no dice que el lugar de absorción de los cuatro sea diferente del lugar de otros grupos. Por tanto, la meditación es la misma.

El vedantín responde: Ante esta conclusión decimos que en el aire y en la energía vital se debe meditar separadamente. Porque el texto los presenta separados. La enseñanza que da el texto dividiendo el plano divino del corporal tiene como objetivo la meditación. Y no tendría sentido si las meditaciones no se mantuvieran aparte.

El oponente dice sin embargo: Hay que señalar que las meditaciones son idénticas debido a la no-diferencia esencial del aire y la energía vital.

Eso no importa, *dice el vedantín,* ya que aunque no exista diferencia en esencia, hay diferencia en cuanto a la enseñanza basada en las distintas condiciones. Y por eso puede haber diferencia en las meditaciones siguiendo esa enseñanza. Aunque según la introducción se puede concluir que el aire y la energía vital no son diferentes, sin embargo no tiene fuerza para inducir a la separación de objetos en la meditación mostrada antes. Más aun el texto se refiere a una comparación entre ambas que muestra que son diferentes. El aire y la energía vital se ponen como ejemplo en: «Como la energía vital en el cuerpo y los órganos, así es el aire entre los dioses» (Br. Up. I, 5, 22). Pero esto no afecta a la diferencia de meditaciones. Esto explica también la mención del propósito (I, 5, 23). La palabra «único» que se utiliza en: «El único propósito» significa que se establece la práctica de la energía vital con exclusión de la de los órganos del lenguaje, etc., con respecto a los cuales el texto había declarado anteriormente: «La muerte los alcanzó como fatiga» (Br. Up. I, 5, 21), afirma claramente que esas prácticas del aire y la energía vital eran igualmente obligatorias. Y después de decir el texto: «Una persona debe tener un propósito único» (Br. Up. I, 5, 23), establece que el fruto de esa práctica o propósito es la unión con el aire: «A través de ello, él obtiene la unión con esa divinidad o vive en el mismo mundo con ella» (*ibid.*). Así se muestra ahí que la observación respecto al aire no ha sido eliminada.

Por «divinidad» hemos de entender «aire» en la frase anteriormente señalada. Porque lo que se desea obtener es la identidad con lo ilimitado. El término se había utilizado en un texto anterior, refiriéndolo al aire: «El aire es la divinidad que nunca se pone» (Br. Up. I, 5, 22). En el *Chandogya Upanisad* también se representa al aire y a la energía vital, como diferentes: «Éstos son los dos lugares de absorción, el aire entre los dioses y la energía vital entre los órganos vitales» (Ch. Up. IV, 3, 4). Y la conclusión del capítulo se refiere también a ellos como distintos: «Estos cinco y los otros cinco hacen diez. Y eso es el *Krita*» (Ch. Up. IV, 3, 8). Por todas estas razones el aire y la energía vital deben considerarse diferentes. El *sūtra* compara el caso que tratamos con uno paralelo del llamado sacrificio Tripurodāśinī. Cuando dice «como en el caso de las ofrendas». El sacrificio comprende tres ofrendas y se prescribe en el pasaje: «En el Purodāśas se ofrecen once vasijas al dios Indra, al rey Indra, al que gobierna todo, al que se gobierna a sí mismo» (Tai. S. II, 3, 6). Se podría suponer que las tres ofrendas deben ofrecerse juntas porque van dirigidas al mismo, a Indra y también porque la frase final dice: «Harán las ofrendas válidas para todos los dioses. Lo que haría infalible el resul-

tado». Pero como los atributos, como el de gobernador, difieren, las ofrendas primera y segunda, *yājyā* y *anuvākyā* que son dirigidas a diferentes deidades, deben separarse también. Esto es lo que concluye Jaimini. Del mismo modo aquí, aunque el aire y la energía vital sean idénticos en realidad, sin embargo se da una diferencia al considerarlos objetos de meditación. Esto se explica en el Davatā Kānda del *Pūrva-Mīmāmsā*: «Las deidades son diferentes porque se conocen así». Pero mientras en el caso del *Pūrva-Mīmāmsā* la diferencia entre los sacrificios se admite por la diferencia de las deidades; sin embargo no existe esa diferencia en las meditaciones aquí, ya que las declaraciones de la introducción y la conclusión en el plano divino y corporal se refieren a la experiencia de una misma meditación. Pero aunque esas meditaciones sean iguales, las funciones de las meditaciones difieren según el plano en que se hacen. Igual que el sacrificio del fuego que es distinto por la mañana y por la noche. Teniendo esto en cuenta, se ha dicho: «Como en el caso de las ofrendas (en el sacrifico Purodāśa).

EL FUEGO DEL AGNI-RAHASYA ES UNA MEDITACIÓN APARTE

Sūtra 44. *Los fuegos (de la mente, el lenguaje, etc. del* Agni-*rahasya, no forman parte de ninguna ceremonia porque las señales indicadoras son mayores (que el tema general del contexto). Esto fue establecido también (por Jaimini).*

En el Agni-rahasya (tratado esotérico acerca de los fuegos) de los vājasaneyins, que empieza así: «Todo eso ni existía ni no existía en un principio», leemos respecto a la mente (*manas*): la mente vio treinta y seis mil fuegos brillando por sí mismos, hechos de conciencia y construidos igual que los modos de la mente». Y más adelante se leen afirmaciones similares sobre fuegos construidos del lenguaje, del olfato, de la vista, del oído, de las manos, del tacto. Aquí surge una duda sobre si esos cinco fuegos de mente están relacionados con las ceremonias, si forman parte de ellas o si son independientes y sólo se refieren a la meditación.

El vedantín dice: Cuando por el contexto puede parecer que los fuegos se usan en los ritos, el *sūtra* mantiene su independencia diciendo: «Porque las señales indicadoras son mayores». Porque en este libro (Brahmana) nos encontramos con un gran número de señales indicadoras que confirman que aquellos fuegos se emplean para la meditación. Por ejemplo en el siguiente texto: «Cualquier cosa que esos seres conciban en sus mentes son un medio para encender esos fuegos», y «Mientras una persona que sabe esto está despierta o duerme, todos los seres encienden continuamente esos fuegos para ella». Por supuesto, esas señales indicadoras tienen más autoridad que el contexto. Es lo que se explica también en el *Pūrva-Mīmāmsā*: «En el caso de que específicas declaraciones con señales indicadoras, conexión sintáctica, contexto, orden y nombre, estén en grupo, las que aparecen después se reglamentan por las anteriores. Porque el sentido que muestran las posteriores está contrarrestado por las primeras» (Jai. Sū. III, 3, 14).

Sūtra 45. *(Los fuegos de los que se habla en el sūtra anterior) son formas alternativas de los mencionados antes (los de los ritos), debido al contexto. Y pueden formar parte de algún rito como en el caso de la bebida imaginada (de soma)*[32].

El oponente niega que esos fuegos sean independientes y formen parte de algún rito. Pues esos fuegos se encuentran en el contexto del primer fuego que está asociado con ritos. Esta enseñanza nos lleva a una particular alternativa de ese mismo fuego que las secciones precedentes describen como un rito. Pero no es una enseñanza independiente.

¿Pero no tienen las señales indicadoras más autoridad que el contexto?, *objeta alguien.*

Si, *dice el oponente.* Sin embargo señales indicadoras como aquellas que aparecen en el pasaje mencionado anteriormente no son de ninguna manera más fuertes que el tema general. Por tanto, aunque esos fuegos se hagan como una superposición, por la fuerza del contexto estarán subordinados a algún rito. Es como los actos imaginarios. Como en los diez días llamados *avivākya*, el día del sacrificio que se conoce como *Daśa-rātra*, se imagina que el líquido *soma* es el mar y la taza en que se bebe, la tierra. Y Prajāpati es la deidad a quien se hace la ofrenda. Todos los ritos que están en relación con esta taza, como el lavarla, colocarla en su lugar, ofrecer el líquido en ella, beber lo que queda, los sacerdotes invitándose uno a otro a beberla, y la bebida, todos ellos no son más que actos mentales. Pero aunque el imaginar el soma es mental, forma parte del rito, ya que se da en el contexto de ese rito. Lo mismo debe ser la imaginación del fuego en el contexto presente.

32. Líquido embriagador utilizado en las ceremonias.

Sūtra 46. *Y (se concluye esto) por la transferencia (de los atributos del fuego real al imaginario).*

El que esos fuegos entren dentro del rito se deduce del hecho de que el texto se amplía a ellos. Como se ve en el texto: «Los fuegos sagrados son treinta y seis mil y cada uno es tan grande como el fuego mencionado antes. Porque esa transferencia de aplicación está basada en la similitud. Y de ello se sigue que puesto que esos textos transfieren su aplicación del fuego encendido en el altar de ladrillos al fuego mental, eso indica que este último también forma parte de algún rito.

Sūtra 47. *Los fuegos sin embargo sólo constituyen una meditación. Porque eso es lo que se determina en los* Vedas.

El vedantín dice: El término «sin embargo» muestra el punto de vista opuesto. Esos fuegos encendidos por la mente, deben constituir una meditación sólo, y ser independiente de los ritos por no formar parte de ninguno. Eso es lo que afirma expresamente el texto: «Todos esos fuegos se han encendido sólo por la meditación» y «Para una persona que conoce esos fuegos sin duda se encienden por la meditación».

Sūtra 48. *Y por las señales indicadoras que se ven ahí.*

Hay señales indicadoras que nos llevan a esa misma conclusión. Se dijo en el *sūtra* anterior: «Porque las señales indicadoras son mayores» (B. S. III, 3, 44).

El oponente interviene así: Incluso una señal indicadora puede no tener autoridad cuando otra cosa (en este caso la meditación) no es evidente. Por tanto, las señales indicadoras deben refutarse. Y se debe concluir por la fuerza del contexto, que los fuegos forman parte de un rito.

El vedantín dice: A esta objeción responde el *sūtra* siguiente:

Sūtra 49. *Además el punto de vista (de que los fuegos constituyen una meditación independiente) no puede refutarse, teniendo en cuenta la mayor autoridad de una declaración expresa.*

No es adecuado determinar por la fuerza del contexto, que los fuegos forman parte del rito, y eliminar nuestro punto de vista, que son independientes. Porque por el *Pūva-Mīmāmsā* sabemos que una declaración directa (*sruti*), una señal indicadora (*linga*) y una conexión sintáctica (*vākya*) son de mayor fuerza que el contexto general (*prakarana*) (Jai. Sū. III, 3, 14). Y esas tres pruebas se pueden considerar como una confirmación de nuestro punto de vista, la independencia de los fuegos.

En primer lugar tenemos la declaración directa: «Todos esos fuegos se han encendido sólo por la meditación». Y la señal indicadora que se da en: «Todos los seres encienden siempre esos fuegos para ella». Y hay una conexión sintáctica en: «Sólo por la meditación enciende esos fuegos una persona de conocimiento». La declaración expresa: «Encendidos sólo por la meditación» que se ha hecho con la partícula restrictiva «sólo» (*eva*) contradiría la opinión de que estén conectados con los ritos.

El oponente dice: Esa restricción debe entenderse en sentido de que no se tienen que usar accesorios externos (para encender los fuegos).

La respuesta es lo contrario, *dice el vedantín*. Porque si fuera así sería suficiente con decir: «Encendidos por la meditación». Mientras que la afirmación (de la palabra «sólo») que es restrictiva no tendría finalidad. Y es la naturaleza de tales fuegos la que ha de estar libre de accesorios externos. Pero, aunque los fuegos sean independientes de los medios externos, podría suponerse la posibilidad de ser usados en ritos como la bebida mental (el soma). Por tanto, la restricción es significativa ya que elimina esta posibilidad. Igualmente la continuidad y la acción indicada en el texto: «Mientras una persona que sabe esto está despierta o duerme, todos los seres encienden continuamente esos fuegos para ella», sólo es posible si esos fuegos son independientes. El caso es análogo a aquel del sacrificio Agnihotra llevado a cabo con la palabra y la energía vital, mediante una superposición mental. Respecto a él dice el texto: «Ofrece el lenguaje a la energía vital» (Kau. Up. II, 5). Y más adelante añade: «Ofrece esas dos ofrendas inmortales y sin fin constantemente en la vigilia y en el sueño» (*ibid.*). Pero si los fuegos imaginarios formaran parte de los ritos, sería imposible realizarlos continuamente, puesto que la realización del sacrificio dura sólo un corto espacio de tiempo. Y no es razonable alegar que se trata de un texto de alabanza (*arthavada*) simplemente.

No podemos suponer que el pasaje que tiene una señal indicadora (*linga*) sea únicamente un pasaje de alabanza (*arthavada*). Porque en los casos en que aparece un inequívoco pasaje de precepto, determinado como tal, por el uso de la forma optativa o imperativa, entonces podemos aceptar que se trata de un pasaje de alabanza (*arthavada*). Pero en el caso presente observamos que no hay una pasaje de precepto claro. Por lo que la aplicación de meditación debe deducirse de la declaración misma. Y al deducirse sólo de acuerdo con la declaración, se deben conside-

rar como continuos los fuegos ya que se habla de una continua realización de los fuegos allí. De esto deducimos que la construcción mental de esos fuegos constituye una meditación independiente de los ritos. Esto mismo se explica en el texto: «Cualquier cosa que esos seres conciban en sus mentes, es un medio para encender esos fuegos». Y también la conexión sintáctica (*vākya*) contenida en: «Para una persona que conoce», que explica la conexión de esos fuegos con una clase especial de persona únicamente, elimina la posible conexión con el rito. Según esto, el punto de vista de la independencia (de la meditación) es más sólido.

Sūtra 50. *Por la conexión con la mente y por más razones, los fuegos mentales son independientes al igual que otras meditaciones. Y se ve que a pesar del contexto son tratados independientemente (de los ritos) como señala Jaimini.*

A pesar del contexto, hay que aceptar la independencia de los fuegos mentales, etc. Por esta razón el texto conecta los actos que dependen del rito con las actividades de la mente, en el pasaje: «Se establecieron (los fuegos) sólo con la mente, se edificaron sólo con la mente, y sólo con la mente se tomó la copa de *soma*. Con la mente se cantaron también las canciones *Udgātā* y *Sāma* y se recitaron los himnos Hofā. Y cualquier cosa que haya que hacer en ese sacrificio relacionada con él, no puede ser sino mental. Todo lo que está en relación con esos fuegos consiste en pensamientos y energías mentales». Esta conexión con la mente lleva a la conclusión de que se trata en conjunto de meditaciones por superposición. Y no es adecuado que los accesorios que son objetos físicos se realicen con la ayuda de la superposición imaginaria. Ni se debe suponer tampoco que, como en el caso de la meditación *udgītha*, esta meditación esté conectada con los accesorios de un acto de sacrificio y por tanto forme parte del mismo sacrificio. Porque las afirmaciones del texto difieren en los dos casos. En nuestro caso la escritura no dice que hemos de tomar algún accesorio de un acto ritual y superponer sobre él un nombre y otro; sino que toma treinta mil diferentes energías de la mente y las identifica con los cinco fuegos, copas, etc. Es como cuando se considera que el ser humano es el sacrificio mismo.

El número que da el texto se puede observar que pertenece originariamente a los días de la vida de una persona. Y luego se transfiere a las energías mentales en relación con lo mismo. La frase del *sūtra* que dice: «Y por más razones» hay que entenderla con el significado de «transferencia» tanto como sea posible. Por ejemplo el texto: «Cada uno de ellos (los fuegos) es tan grande como el anterior» transfiere la grandeza

del fuego en el sacrificio normal, a cada uno de los fuegos de la meditación. Y por tanto muestra una cierta omisión de los ritos. Y no se puede argumentar que los últimos (los fuegos mentales) se pueden aceptar para sustituir los anteriores (los fuegos rituales) sólo por tener alguna relación con ellos. Porque los últimos (los mentales) no pueden ayudar al rito de la manera en que lo hace el fuego (físico) con la inmolación de ofrendas, etcétera.

En cuanto a la afirmación del oponente (*sūtra* 46) de que la transferencia confirma su punto de vista, porque sólo es posible donde hay igualdad, ya está refutada. Porque se ha señalado que incluso en nuestro punto de vista hay conexión entre ambos fuegos, ya que los fuegos imaginarios son fuegos también. La otra razón, la de la enunciación directa, ya ha sido aceptada (a favor de nuestra conclusión).

De todas estas razones se deduce que los fuegos formados mentalmente son independientes de los ritos como lo son otras meditaciones. Otras meditaciones como por ejemplo la meditación Śāndilya, que tienen sus respectivos objetos, son diferentes de los ritos y están separadas incluso de otro tipo de meditaciones. Lo mismo sucede con este caso que tratamos. Además se ve un ejemplo análogo de independencia del contexto en el rito llamado Avesti incluido dentro del contexto del sacrificio Rājasūya. Esta ceremonia debe separarse de esa sección porque está indicada para las tres castas[33]. Mientras que el sacrificio Rājasūya sólo pueden realizarlo los ksatriyas. Eso se ha explicado en la primera sección, en los *Pūrva-Mīmāmsā sūtras*. El *sūtra* dice así: «Si se ha dicho que el sacrificio Avesti forma parte del Rājasūya, nosotros decimos que no es así, ya que el Avesti está conectado con las tres castas» (XI, 4, 7).

Sūtra 51. *Ni siquiera por su semejanza pueden los fuegos mentales ser parte de los ritos, ya que se ha observado (que son útiles humanamente) como en el caso de la muerte. Porque el mundo no es fuego aunque se asemeje al fuego.*

Se ha afirmado (por parte del oponente) que el presente caso es análogo a aquel del líquido *soma*. Pero los fuegos mentales no pueden considerarse complementos de una ceremonia de sacrificio aunque se asemejen al *soma* imaginario. Se deben ver sólo como una ayuda para un propósito humano, como aparece en la declaración directa anterior. A pesar de que cualquier cosa puede ser semejante a otra en algún punto, sin embargo se

33. Brāhmanes, ksatriyas y vaisyas, que son los maestros o sacerdotes, los gobernantes o guerreros y los comerciantes respectivamente, son las tres castas mencionadas aquí.

mantiene la diferencia individual de cada cosa con el resto. El caso es análogo a aquel de la muerte. En los textos: «El Ser que se encuentra en la órbita solar es la muerte» (Śa. B. X, 5, 2.1) y «El fuego es la muerte» (Br. Up. III, 2, 10), la palabra muerte se usa igualmente para indicar el fuego y el Ser en el sol, aunque no son lo mismo. Y también en otro texto se lee: «Gautama, el mundo es verdaderamente fuego, y en él el sol es la energía que lo enciende» (Ch. Up. V, 4, 1). El mundo no llega a ser un fuego sólo por la analogía con él. Y lo mismo sucede en el caso que tratamos.

Sūtra 52. *A partir del siguiente texto* brāhmana *se deduce que la escritura tiene como objetivo (prescribir una meditación). Y la conexión (del fuego imaginario con el físico) tiene lugar, por la gran cantidad de atributos del fuego que se imaginan aquí (en esta meditación).*

Respecto al posterior *brāhmana* que comienza: «Este mundo es sin duda el fuego del sacrificio que se enciende», comprendemos que el propósito del texto es la «prescripción para una meditación», no es una prescripción acerca de un aspecto de un ritual. Porque encontramos el siguiente verso: «Ascienden por la meditación allí donde se cumplen todos los deseos. Las personas que vienen del "camino del sur" (los que realizaron ritos) no van allí, ni aquellas que, careciendo de sabiduría, se dedican a hacer penitencia» (Śa. B). Este verso menosprecia los ritos religiosos y ensalza la meditación (y la sabiduría).

También en el primer *brāhmana* el texto comienza así: «Lo que ese orbe solar dirige» (Śa. B. II, 5, 2.23), concluye con una afirmación sobre el fruto de la meditación. Se indica con estas palabras: «Aquel que tiene a la muerte como su propio ser, es inmortal». Éste es también el caso que tratamos, por su similitud con él. Teniendo en cuenta la última razón señalada, cualquiera que sea el número de atributos del fuego del sacrificio que se imagina en esta meditación, la meditación se construirá con ese fuego. Pero eso no significa que constituya una parte de ninguna clase de ritos. Por tanto, queda establecido que los fuegos los construye la mente y no son sino una meditación.

EL SER ESTÁ SEPARADO DEL CUERPO

Sūtra 53. *Algunos niegan la existencia de un Ser separado del cuerpo, sólo porque existe cuando hay un cuerpo.*

Probaremos la existencia de un ser distinto del cuerpo para poder establecer su capacidad de atadura y de liberación. Porque si no hubiera un ser diferente del cuerpo no habría necesidad de enseñanzas sobre los resultados alcanzados en el otro mundo. Y en ese caso ¿quién creería que su ser es idéntico al Absoluto?

El oponente interviene así: Al comienzo de las escrituras (del *Pūrva-Mīmāmsā*), en el primer capítulo se habla del ser que es diferente del cuerpo y capaz de experimentar los frutos que se mencionan allí.

Es verdad, *dice el vedantín*, eso lo afirma el comentador. Pero no hay ningún aforismo que se refiera a la existencia del ser individual. Aquí sin embargo se establece esta existencia después de surgir una duda al respecto. Cuando el maestro Śabarasvāmī reflexiona en profundidad sobre la existencia del ser individual en relación con las características de los medios válidos para el conocimiento de la verdad, cita este mismo *sūtra*. Y por esta razón el reveranciado Upavarsa lo señala también diciendo: «Razonaremos sobre esto a partir del *Vedanta-Sūtra*» al surgir en el *Pūrva-Mīmāmsā* el tema de la existencia del ser. Aquí, en las reflexiones a las que nos dedicamos sobre las meditaciones que provienen de los preceptos tenemos que considerar la existencia del ser. Y hay que demostrar que esta cuestión afecta a todas las escrituras. Además en el tema anterior hemos demostrado que ciertos pasajes pueden estar libres de la influencia del contexto general. Y por eso los fuegos construidos por la mente y demás, son necesarios por el bien del ser humano (no para el rito). Como consecuencia de esto surge ahí la cuestión de quién es ese ser humano para el que se construyen esos fuegos mentales. Y se constata aquí que el ser tiene una existencia independiente del cuerpo. El primer *sūtra* presenta una duda a cerca de esta existencia. Se basa en la idea de que la refutación que viene después de surgir la duda, produce una convicción más fuerte sobre el tema que se debe enseñar.

El oponente dice: Respecto a esto hay algunos materialistas (*lokāyatika*), que ven el ser sólo en el cuerpo y piensan que no existe un ser separado de su cuerpo. Según esa creencia les parece posible que aunque no se observa la conciencia en la tierra y demás elementos externos, ni individual ni colectivamente, puede sin embargo pertenecer a los elementos transformados en un cuerpo. Y dicen que así la conciencia surge de ellos como surge una fuerza intoxicante cuando se mezclan ciertos materiales. Así el hombre no sería más que el cuerpo con conciencia. Afirman incluso que aparte del cuerpo no hay un ser que pueda alcanzar el cielo o la liberación. Y dicen también que el cuerpo mismo es la conciencia y el ser. Se apoyan en la razón que se alega en el *sūtra*: «Porque existe cuando hay un cuerpo». Cualquier cosa cuya existencia dependa de la existencia de otra, y que cese al cesar la otra, es un atributo de la

última. Por ejemplo el calor y la luz son atributos de la energía vital, la conciencia, la memoria y demás, que para los que creen en un ser independiente son atributos de ese ser, se observan sólo dentro de los cuerpos y no fuera. Y en la medida en que no puede probarse ninguna sustancia sino el cuerpo, deben ser atributos del cuerpo mismo. El ser, por tanto, no sería diferente del cuerpo.

El vedantín dice: A esta conclusión responde el siguiente *sūtra*:

Sūtra 54. *Pero esto no es así. Hay una distinción entre el ser y el cuerpo porque puede no haber conciencia incluso mientras existe el cuerpo, como en el caso de la conciencia perceptiva.*

No se puede mantener la declaración de que el ser no es diferente del cuerpo. Porque debe ser distinta del cuerpo ya que «puede no haber conciencia incluso mientras existe el cuerpo». Si del hecho de que los atributos del ser existan cuando existe un cuerpo, se deduce que esos atributos pertenecen al cuerpo, entonces ¿por qué no deducir también que no son atributos del cuerpo cuando se ve que no existen cuando el cuerpo está presente? Los atributos como la forma y demás, que pertenecen al cuerpo, puede considerarse que existen mientras existe el cuerpo. Pero características como el movimiento y la energía vital, no existen después de la muerte aunque exista el cuerpo. Y los atributos del cuerpo como la forma y demás, son percibidos por otros (desde fuera del cuerpo), no así los atributos del ser como la conciencia, la memoria, etc. Además podemos descubrir la presencia de estos últimos atributos mientras el cuerpo permanece en la vida de un ser humano. Pero no podemos determinar que no existan porque no exista el cuerpo. Porque incluso cuando el cuerpo ha muerto, esos atributos del ser persisten para ser transferidos a otro cuerpo. Y la opinión opuesta queda eliminada por ser también una hipótesis dudosa. Habría que preguntar al oponente sobre la naturaleza de esa conciencia que según él deriva de los elementos. Porque los materialistas no aceptan ningún principio más allá de los cuatro elementos.

El oponente interviene afirmando: La conciencia no es más que la percepción de los elementos y lo que deriva de ellos.

Y el vedantín explica: Entonces estos elementos son objetos de percepción. Y la conciencia no puede ser un atributo de esos elementos, ya que una cosa no puede actuar en sí misma[34]. El fuego aunque arde no se quema a sí mismo, ni el acróbata por muy entrenado que esté, puede

34. Una cosa no puede ser actor, es decir, sujeto y objeto a la vez. Y si los elementos

montar sobre sus propios hombros. No sería, por tanto, posible que la conciencia fuera un atributo de los elementos y sus derivados y a la vez percibiera esos elementos como objetos. Porque ninguna forma puede ser percibida por otras formas. Los elementos externos y sus derivados (como objetos que son) son percibidos por la conciencia (como sujeto). Del mismo modo que admitimos la existencia de esa conciencia perceptiva que tiene a los elementos materiales y sus derivados por objetos, debemos admitir también la separatividad de esa conciencia de los elementos. Como el ser es por naturaleza la esencia de la percepción misma, es distinto del cuerpo y es eterno porque la conciencia es siempre la misma[35].

Aunque el ser llegue a asociarse con distintos estados (por las limitaciones añadidas), en esa experiencia se reconoce a la vez su propia identidad. Y esa identidad ha de admitirse también porque el recuerdo lo hace posible. En cuanto al argumento de que la conciencia es un atributo del cuerpo porque está donde está el cuerpo, se ha refutado ya con las razones que se han ido presentando. Más aun, la conciencia perceptiva tiene lugar cuando la luz (física) y otros accesorios se presentan, y no cuando están ausentes. Sin embargo de esto no deducimos que la percepción es un atributo de la luz (física).

De manera análoga, del hecho de que la percepción tenga lugar donde se encuentre un cuerpo, no se deduce que la conciencia sea un atributo del cuerpo, sólo porque aparece cuando el cuerpo está presente y no aparece cuando está ausente. Porque el cuerpo, lo mismo que la luz de una lámpara, puede usarse al servicio (del ser) como un instrumento. Y tampoco el cuerpo es un factor absoluto de la percepción, pues incluso cuando está inmóvil, en sueños, se perciben muchas cosas (sin su intervención). Por tanto, la existencia del ser como algo distinto del cuerpo no puede refutarse.

LAS MEDITACIONES QUE ESTÁN EN RELACIÓN CON PARTES DE LOS RITOS

Sūtra 55. *Pero (las meditaciones) conectadas con accesorios (de ritos) no están (restringidas) a las ramas particulares (de los* Vedas *donde se encuentran), sino que (se aplican) a todas (las ramas védicas).*

materiales son objetos de conciencia porque son percibidos, no pueden ser la conciencia misma que los percibe.

35. El ser es uno, no se descompone en varias partes, no cambia por lo que es imperecedero, eterno como es eterna la conciencia.

Terminando el tema ocasional del ser, volvemos al asunto que veníamos tratando. En las diferentes ramas de cada *Veda*, encontramos indicaciones de meditaciones que están relacionadas con ciertos accesorios de ritos, como el *udgītha* y similares. Por ejemplo en: «se debe meditar en la sílaba *om* (*aum*) como *udgītha*» (Ch. Up. I, 1, 1), «Se debe meditar en los cinco *Sāmas* superponiendo los cinco mundos» (Ch. Up. II, 2, 1), «Lo que se llama "Uktra" (un himno), no es sino la tierra (Ai. Ā. II, 1, 2), «Este fuego que ha iluminado (en el rito) no es sino el mundo» (Śa. B. X, 5, 4, 1), etc. Surge una duda: ¿las meditaciones se indican dentro del *udgītha* y demás, como se encuentran en sus respectivas ramas, o pertenecen a todas las ramas védicas? Esta duda surge a partir del hecho de que el *udgītha* y demás, difieren de una rama a otra a causa de la entonación (de los himnos).

El oponente dice: Las meditaciones están en relación con el *udgītha* y demás, tal como se presentan en las ramas particulares (a las que pertenece cada meditación).

¿Por qué? Por la proximidad. Porque esas prescripciones generales como: «Se debe meditar en la sílaba *om* (*aum*) como el *udgītha*» (Ch. Up. I, 1, 1) necesitan una especificación. Y las especificaciones dadas en la misma rama son las más próximas, por lo que no hay razón para recurrir a especificaciones indicadas en otras ramas. Además las meditaciones deben mantenerse dentro de las ramas en las que se encuentran.

El vedantín dice: El *sūtra* responde a esto cuando dice: «Pero las meditaciones conectadas con partes...». La palabra «pero» elimina el punto de vista del oponente. No han de estar restringidas a sus propias ramas en el Veda al que pertenecen, sino que se extenderán a todas las ramas (védicas). Porque las declaraciones directas de los textos acerca del *udgītha*, no indican ninguna especificación. Esos preceptos generales como: «Se debe meditar en el *udgītha*» que no indican una aplicación específica, quedarían restringidos a un contexto particular. Y eso les perjudicaría. Pero no es adecuado actuar así. Porque la enunciación directa tiene más fuerza que la proximidad. No se puede argumentar que ningún concepto (ni meditación) es posible respecto al factor general. Por tanto, aunque hay diferencias en la entonación, etc. (en las diferentes ramas), teniendo en cuenta que el *udgītha* es uno y el mismo, esa clase de meditación debe depender de él en todas las ramas.

Sūtra 56. *O no hay tampoco contradicción en otras ramas como en el caso de los mantras.*

En cuanto a las concepciones del *udgītha*, no hay lugar a dudas, cuando una rama puede aplicarse a otras. Porque se puede demostrar que no hay

contradicción en ello como no la hay en el caso de los *mantras*, etc. Observamos que los *mantras*, los actos religiosos y sus derivados que se indican en una rama, también se toman en otras. Así por ejemplo los seguidores del Yagurveda nos muestran en su texto el *mantra*: «Tú eres el *kutaru*» que acompaña el levantar la piedra (con que se siembran los granos de arroz). El precepto para su aplicación empieza también por: «Tú eres el *kutaru*» o «Tú eres el *kukkuta* (el gallo)» y con ese *mantra* se eleva la piedra. Lo mismo sucede con aquellos (de la rama Maitrāyana) de los que no hay mención en las escrituras (en su propia rama), o también con los ritos subordinados como el *samidh* un precepto para ésos se encuentra en el texto: «Los cinco Payājas son (iguales en número) a las cinco estaciones. Y hay que realizarlos en el mismo sitio». Y el texto de alguna rama no contiene indicación alguna «sobre cómo han de ser sacrificadas las especies de animales a Agni-soma» empezando por el animal que habría que sacrificar, como será: «Una cabra macho se sacrifica a Agni-soma». Pero en la misma rama encontramos un *mantra* que contiene la especificación requerida: «Canta el himno para ofrecer la grasa de la cabra». Así los *mantras* indicados en un Veda como «Agni fomenta el sacrificio» se presentan para ser aceptados también en otros *Vedas*. Otro ejemplo (de la transferencia de *mantras*) lo da el himno: «Aquel (Indra) que desde que nació se mostró como el más virtuoso e inteligente» que encontrado originariamente en el *Rig-Veda* apareció adoptado en el Yagur-Veda como señala en el texto: «El *mantra* que empieza por "Aquel...", debe aplicarse por el sacerdote adhvaryu».

Por tanto, como los elementos dependientes de los ritos en los que se basan las meditaciones se pueden adoptar en todas las ramas, las meditaciones basadas en ellos también se podrán adoptar. Y no hay así contradicción.

LA MEDITACIÓN EN VAIŚVĀNARA COMO UN TODO

Sūtra 57. *La meditación global es importante como en el caso de los sacrificios, porque así lo muestra la escritura.*

En la leyenda que comienza: «Prācīnaśāla, hijo de Upamanyu» (Ch. Up. V, 11, 1) el texto narra las meditaciones de Vaiśvānara en su aspecto particular como en su aspecto global. Se hacen referencias a él en el pasaje: «"Hijo de Upamanyu, ¿en qué meditas como el ser?" Y él contestó: "Medito en el mismo cielo, venerable rey": Y dijo: "Ese ser en el que tú meditas es el ser Vaiśvānara, llamado el luminoso"» (Ch. Up. V, 12, 1), y en los siguientes pasajes (Ch. Up. V, 12-17). Una meditación

como un todo se da en: «De este ser Vaiśvānara, la cabeza es el cielo luminoso, el ojo es el Sol, la energía vital es el aire, el tronco del cuerpo es el espacio, la vejiga es el agua, y el pie es la misma tierra» (Ch. Up. V, 18, 2). Aquí surge una duda sobre si el texto indica una meditación en Vaiśvānara en cada una de sus formas o sólo en su forma total.

El oponente dice: Tenemos que considerar las meditaciones en Vaiśvānara en cada uno de sus miembros. Primero porque el texto presenta un verbo especial «meditar en» referido a cada una de las partes. Y en segundo lugar porque el texto anuncia resultados especiales (para cada meditación) en el pasaje: «En tu casa se libará el *soma* completamente» (Ch. Up. V, 12, 1). La conclusión es que la meditación se hará por partes.

El vedantín responde así a esto: Debemos suponer que toda la sección se encamina a hacer comprender la importancia de todo esto, de la meditación en Vaiśvānara como un todo, que comprenda todas sus partes. Y no un número de meditaciones en sus miembros separados. «Como en el caso de los sacrificios», se dijo. Del mismo modo que los textos védicos se refieren a los sacrificios como Darśa-Pūrnamāsa, etc., donde se indica sólo la realización del rito completo, de la principal acción de él junto con sus partes, y no una suma de partes subordinadas en particular como la realización del Prayāja, etc. Tampoco es la acción principal con una parte individual. Lo mismo sucede aquí. Pero ¿por qué se sabe que la «importancia» es el tema preeminente del texto? Se ve por las escrituras.

Entendemos que la sección completa forma una totalidad conectada. Porque examinando las partes encontramos que toda la sección tiene como tema la meditación en Vaiśvānara. Al principio el texto nos informa de que los seis Rishis (de Prācīnaśala a Uddālaka), siendo incapaces de alcanzar un conocimiento completo sobre la meditación en Vaiśvānara, se acercaron a Aśvapati rey de los Kekayas. Entonces se menciona el objeto de meditación, el cielo, etc. Y se determina que el cielo y lo demás son sólo la cabeza de Vaiśvānara. Se dijo: «Eso no es más que la cabeza del ser» (Ch. Up. 12, 2). Y después se rechaza la meditación por partes en frases como: «Tu cabeza hubiera caído si no hubieras venido a mí» (*ibid.*). Y habiendo descartado toda meditación dividida, vuelve a la meditación en Vaiśvānara total, y afirma que todos los resultados descansan únicamente en Él: «Él alimenta a todos los mundos a través de todos los seres en ellos mismos» (Ch. Up. V, 18, 1). En cuanto a la mención de los resultados de la meditación en el cielo, etc., deben considerarse como partes de un todo, pero con la unidad que les da el factor principal. El texto muestra un verbo especial «tú meditas en» en conexión con cada miembro. Pero eso no significa que se indican meditaciones especiales en esos miembros, sino que se hace simplemente para indicar la otra idea reiteradamente (de la que está hablando el sabio). Pero no significa que se prescribe una meditación por partes. Por tanto, la posición que considera que el texto indica sólo una meditación global es la mejor en este caso.

Algunos comentaristas establecen aquí la conclusión de que la meditación en el total es la alternativa preferible. Pero argumentan en función del empleo del término «importancia», que la meditación en los distintos miembros también se aprueba en el *sūtra*. Esto es inadmisible, ya que no es correcto aceptar una división de la unidad de la frase (no se puede atribuir a un texto una doble significación), mientras se pueda comprender con un sólo significado. Y esa interpretación contradice además los textos que expresamente condenan las meditaciones divididas en partes, como: «Tu cabeza había caído» (Ch. Up. V, 12, 2). Como la conclusión claramente indica, una meditación en Vaiśvānara como un todo, la negación de tal meditación no puede sostenerse desde el punto de vista del oponente. El término «importancia» que el *sūtra* emplea puede también explicarse con el significado de validez de la meditación global en comparación con la parcial.

CUANDO LAS MEDITACIONES SON DIFERENTES

Sūtra 58. *(Las meditaciones son) diferentes cuando hay diferencia en los términos empleados, etcétera.*

El oponente dice: En el tema anterior se ha establecido que la meditación global es la que se deduce de la correcta interpretación del texto. Sin embargo, se mencionan también los resultados separados de meditaciones en el cielo. En función de esto se podría suponer que otras meditaciones que se indican en diferentes textos upanisádicos, deben integrarse en una meditación general. Además, cuando el objeto el que se medita es el mismo, las meditaciones no pueden verse como diferentes. Porque el objeto constituye la naturaleza real de la meditación igual que el material ofrecido y la divinidad a la que se ofrece constituyen la naturaleza de un sacrificio. Así comprendemos que en un gran número de pasajes de las escrituras, el Ser es el único objeto de meditación, aunque se trate de textos diferentes. Por ejemplo: «El que está hecho de conciencia y su cuerpo es la energía vital» (Ch. Up. III, 14, 2), «La plenitud es el Absoluto, el espacio es el Absoluto» (Ch. Up. IV, 10, 5), «Con un deseo verdadero y una verdadera voluntad» (Ch. Up. VIII, 1, 5), también: «La energía vital (*prāna*) es única», «La energía vital es el lugar de disolu-

ción de todo» (Ch. Up. IV, 3, 3), «La energía vital es la primera y la mejor» (Ch. Up. V, 1, 1), «La energía vital es el padre y la madre» (Ch. Up. VII, 15, 1), y otros textos upanisádicos más, donde encontramos que la unidad de la meditación se deduce de la unidad del objeto. No se puede decir que desde este punto de vista la diversidad de las distintas declaraciones de las escrituras no tienen sentido, pues cada texto sirve para exponer diferentes características que se indican en una rama o en otras referidas al mismo objeto de meditación. Y deben integrarse en una meditación total.

Ante esta conclusión, *dice el vedantín*, la respuesta es: «Las meditaciones son diferentes». Aunque el objeto de la meditación sea el mismo, las meditaciones de este tipo son diferentes. ¿Por qué? «Porque hay diferencia en los términos empleados». En el texto se da una diferencia de terminología como en: «Él conoce (*veda*), «Hay que meditar» (*upāsīta*), «Él formará la idea» (*sa kratum kurvīta*) (Ch. Up. III, 14, 1) y demás. Y se ha aceptado antes (en el *Pūrva-Mīmāmsā sūtras* II, 2, 1) que una diferencia en terminología produce una diferencia en los actos religiosos: «Cuando hay diferencia de palabras, los ritos difieren porque se consideran como actos separados». Respecto al uso de «etc.» en el *sūtra*, indica que incluso otras características pueden emplearse en los actos de acuerdo a las circunstancias, para separarlos.

El oponente dice: En el caso de términos como «él conoce» (*veda*), se ve una simple diferencia de forma, pero no hay diferencia de sentido como la que encontramos en: «sacrificios» (*yajati*), etc. Porque todas estas palabras denotan una cierta actividad de la mente y no se puede encontrar en ellas otro significado. ¿Cómo se deduce entonces una diferencia de meditaciones de una diferencia de palabras?

La objeción no tiene importancia, *dice el vedantín*. Porque aunque todas esas palabras denotan una cierta actividad de la mente, sin embargo la diferencia de meditación puede ser resultado de diferencias en la conexión. Aunque el Ser es el único objeto de meditación en el texto mencionado, de acuerdo con su sentido, cada pasaje enseña diferentes características de ese Ser. Y aunque en otros textos el objeto de meditación sea la misma energía vital, una de sus casualidades se ha de meditar en un lugar y otra en otro. Por las diferencias de conexión (entre los términos) se deducen las diferencias de las afirmaciones. Y de aquí concluimos la diferencia de las meditaciones. Y no puede sostenerse (como hizo el oponente) que una de esas afirmaciones es la que prescribe la meditación, mientras las otras indican simples características. Porque no hay motivo para esa división. Y como en cada texto se mencionan más de una característica, es imposible que otros textos señalen características que se refieran a una meditación ya establecida en otro lugar.

No hay justificación, desde el punto de vista del oponente, para que características que son comunes en muchos textos como: «Teniendo deseos verdaderos» se repitan más de una vez. Ni tampoco pueden integrarse en una idea global. Porque en cada una se indica una clase de meditación. Según el deseo se meditará de una manera diferente. Así entendemos que el contexto está completo y por eso no hay necesidad de completarlo con otros textos. Aunque la indicación sobre la meditación en Vaiśvānara se prescribe como un todo; no hay sin embargo prescripción sobre meditaciones totales en el caso de la meditación Śāndilya y otras. Porque las meditaciones que se dan en diferentes contextos pueden ser meditaciones subordinadas o pueden integrarse en una idea total compuesta de varias partes. Y si admitiéramos en virtud de que el objeto de meditación es el mismo la unidad de la meditación sin restricciones, tendríamos que admitir también una combinación de todas las características (mencionadas en todos los textos upanisádicos), lo cual es imposible. Por eso el *sūtra* afirma adecuadamente la diferencia de las meditaciones. Tenemos que comprender desde luego que el tema de la unidad de idea en las *Upanisad* (B. S. III, 3, 1-4) da por sentado este tema presente.

ALTERNATIVA EN LAS MEDITACIONES

Sūtra 59. *(Algunas meditaciones pueden considerarse) como una alternativa para otras meditaciones, porque los resultados son los mismos.*

Tras haber establecido que las meditaciones difieren unas de otras, consideraremos ahora si el buscador tiene opción a tomarlas en conjunto o alternativamente según su interés o está obligado a escoger una de las dos posibilidades.

El oponente dice que no hay motivo para decidirse por la integración obligada, ya que está establecida la diferencia de las meditaciones.

Observamos, *dice el objetor*, que en el caso de los ritos como el de Agnihotra, el de *Darśa-Purnamāsa*, etc., deben integrarse, aun cuando son diferentes.

El oponente responde: Eso no es problema sin embargo. Porque la razón para la integración obligatoria de esos ritos se basa en la prescripción de las escrituras. Pero respecto a esas meditaciones no hay textos que prescriban esa integración. Y no puede ser una norma, por lo tanto, la obligatoriedad de la integración de meditaciones. Tampoco puede es-

tablecerse como norma obligatoria el aceptar una entre ellas, pues una persona apta para una meditación puede no serlo para otra. Por tanto, hemos de concluir que se puede proceder como se desee.

Pero, *dice un objetor,* habría que concluir más bien que la opción entre ellas es la norma. Porque sus frutos no son diferentes. Meditaciones como: «El que está hecho de conciencia y su cuerpo es la energía vital» (Ch. Up. III, 14, 2), «El Absoluto es la plenitud y el espacio» (Ch. Up. IV, 10, 5), «Aquel que tiene deseos y voluntad verdaderos» (Ch. Up. VIII, 1, 5), tienen el mismo resultado, el llegar al Ser.

El oponente responde: Eso no afecta nuestra conclusión. Porque vemos que está permitido que cada uno proceda según su opción con respecto a ciertos sacrificios que son los medios para llegar al cielo. Y así todos ellos tienen el mismo resultado.

El vedantín dice: Por tanto, se mantiene la conclusión establecida, que las meditaciones pueden realizarse indiscriminadamente. Debe haber opción en las meditaciones. No es necesario integrarlas porque tengan el mismo resultado. Puesto que el resultado de todas esas meditaciones es la captación directa del objeto sobre el que se medita. Y cuando este objeto, el Ser por ejemplo, ha sido concienciado por una meditación, ya no tendría sentido practicar una segunda meditación. Por otra parte, sería imposible una percepción directa a través de la integración de varias meditaciones, ya que eso dispersaría la mente. Y el resultado, la iluminación, a la que se llega por la percepción directa, se muestra en varios textos de las *Upanisad*, como: «Aquel que tiene esa intuición (del Ser) y no duda de ella, llega al Absoluto» (Ch. Up. III, 14, 4), «Habiendo llegado a Dios, se alcanza la divinidad» (Br. Up. IV, 1, 2). Y también en textos de la tradición como: «Por haberla tenido siempre en su pensamiento (a la divinidad) hacia ella se encamina» (B. Gītā, VIII, 6). El buscador ha de escoger una de las meditaciones, de las que tienen el mismo resultado, y permanecer atento a ella hasta que por la concienciación del objeto sobre el que se medita, se llegue a alcanzar el resultado.

MEDITACIONES DE RESULTADOS MUNDANOS

Sūtra 60. *Pero las meditaciones relacionadas con deseos mundanos pueden opcionalmente integrarse o no puesto que la primera razón (la igualdad de resultado) no existe en ellas.*

Este *sūtra* sirve para ilustrar lo opuesto a lo que se había establecido:

«Porque su resultado es el mismo» (B. S. III, 3, 59). En las meditaciones que se practican para obtener prosperidad, y demás, como las que se mencionan en los textos: «Aquel que sabe que el aire es el hijo de las regiones, no llora nunca por la muerte de un hijo» (Ch. Up. III, 15, 2), «Aquel que medita en nombres como el de Brahman, llega tan lejos como los nombres llegan» (Ch. Up. VIII, 1, 5). Y quien aprecia estos ritos, obtiene sus propios frutos a través de los invisibles resultados potenciales. Pero no hay en ellos expectativas de una captación directa (del Ser). Se pueden por tanto integrar o no «puesto que la primera razón (la igualdad de resultado) no existe». Quiere decir que no hay razón para la opción que se presenta en el *sūtra* anterior.

MEDITACIONES QUE FORMAN PARTE DE RITOS

Sūtra 61. *En las meditaciones basadas en partes subordinadas (de los ritos) la posición es la misma que la de las bases.*

El oponente dice: ¿Esas meditaciones que prescriben los tres *Vedas* en relación con el *udgītha*, y otros, que forman parte de ritos, han de integrarse o pueden escogerse a voluntad? El *sūtra* dice que «la posición es la misma que la de las bases». Y como, las bases, los himnos por ejemplo, se aplican en grupos, también deben agruparse los conceptos de la meditación. Puesto que tienen que estar determinados por aquello en lo que se basan.

Sūtra 62. *Y (deben integrarse las meditaciones); porque eso es lo que se prescribe en los* Vedas.

El oponente dice: Como las bases de las meditaciones, como los himnos, son prescritos en los *Vedas*, así las meditaciones basadas en ellas. Desde el punto de vista de la instrucción no hay diferencia entre las partes subordinadas de un rito y los conceptos de las meditaciones a las que se refieren. Éste es el significado.

Sūtra 63. *(Y también deben integrarse las meditaciones) por la rectificación (indicada de una en otra).*

El oponente dice: La grandeza de la meditación de *om* (*aum*) y *udgītha* se presenta en el texto a causa de la unidad del *om* del *Rig-Veda* con el

udgītha (del *Sāma-Veda*). Dice así el texto: «El sacerdote *udgātā* (del Sāma-Veda) rectifica cualquier defecto que se de en su canto del *udgītha* mediante la práctica del acto del sacerdote hotā (del *Rig-Veda*)» (Ch. Up. I, 5, 5). Y una meditación mencionada en un *Veda* está relacionada (con lo que se menciona en otro *Veda*) según señala el texto. Por lo que se deduce la conclusión de que todas las meditaciones en partes de un acto ritual que se presenten en cualquier *Upanisad*, han de integrarse en base a su relación.

Sūtra 64. *Y porque la* Upanisad *afirma que la sílaba* om (aum) *que forma parte de los ritos védicos es común a todos los* Vedas.

El oponente dice: Aunque la sílaba *om* (*aum*) es una característica, una base para la meditación en *udgītha*, la *Upanisad* afirma que es común a todos los *Vedas* en: «Los ritos que se prescriben en los tres *Vedas* empiezan por la pronunciación de la sílaba *om*. Se cantan himnos a los dioses después de la pronunciación de *om*. Mediante el *om* se reza a los dioses. Con el *om* se canta el *udgītha*» (Ch. Up. I, 1, 9). Esto indica que siendo la misma base, se puede deducir por estas señales que las meditaciones basadas en esto son también las mismas.

También puede explicarse el *sūtra* de esta otra manera: si el *udgītha* y otras cosas de esa clase que constituyen partes de los ritos, no fueran representaciones de ritos, las meditaciones basadas en ellos no irían juntas. Pero de hecho los pasajes de las escrituras de tipo práctico que integran las partes en un todo, establecen que el *udgītha* y demás son comunes a todas las ceremonias. Y por eso a partir de esa base común, deducimos que las meditaciones basadas en ellas (en esas ceremonias) deben aplicarse también conjuntamente.

Sūtra 65. *(Las meditaciones sobre partes de ritos) es mejor no integrarlas ya que el texto upanisádico no menciona esto.*

La frase: «Es mejor no», descarta la posición del oponente. Las meditaciones basadas en partes de ritos no deben tratarse como aquello en lo que están basadas (ver B. S. III, 3, 61). Porque no hay ninguna mención en las *Upanisad* sobre ese tratamiento conjunto. No se encuentran textos védicos que presenten juntos las meditaciones con las partes subordinadas a los ritos y los himnos que se prescriben en los tres *Vedas*. Textos como: «Después de tomar el vaso o levantar la cuchara el sacerdote canta el himno, reza la oración y dice: «Prastotā canta la canción del Sāma, Hotā realiza el rito», etcétera.

El oponente dice: Su existencia conjunta se establece por la indicación de la aplicación misma.

No, *dice el vedantín*, ya que la meditación está al servicio de la persona que medita. Mientras que los textos que citáis, establecen sólo que la conjunción del *udgītha*, etc., está al servicio del sacrificio. Y las meditaciones en el *udgītha*, etc., aunque basadas en partes accesorias de los ritos, aún están al servicio de la persona, únicamente, del mismo modo que la vasija de la leche, como se dijo en: «a pesar de los resultados separados pertenecen a las meditaciones» (III, 3, 42). Esto marca la distinción entre la instrucción sobre las partes subordinadas a los ritos y las meditaciones basadas en esas partes. Porque las primeras se hacen para contribuir a los ritos, mientras que las últimas se hacen con el propósito del buscador (la purificación de la mente del que medita). Las dos señales indicadoras (citadas por el oponente en los *sūtra*s 63 y 64) no dan razones para que las meditaciones se integren. Porque ninguna declaración directa de las escrituras las fundamenta. Y eso no puede ser así porque en cada representación del rito, se integran las bases de la meditación. Por tanto, concluiremos que las meditaciones basadas en ellos han de integrarse también, ya que sus causas no están en aquello en lo que están basadas. Y en el caso de que estuvieran determinadas por sus bases, pueden existir cuando las bases no existen. Pero de ahí no se deduce que si las bases van juntas deban ir juntas las meditaciones necesariamente. Y la razón de esto es que no hay una declaración védica acerca de la integración (de meditaciones). De donde se deduce que esas meditaciones se realizarán según el deseo de cada uno.

Sūtra 66. *Y (no hay que integrar las meditaciones) porque las Upanisad lo dicen.*

Las escrituras muestran además, que las meditaciones no van juntas en el texto: «El sacerdote brahman que sabe esto, protege al sacrificio, al que sacrifica y a todos los sacerdotes desde todos los lados» (Ch. Up. IV, 17, 10). Si todas las meditaciones fueran integradas, todos los sacerdotes las conocerían y entonces el texto no mencionaría específicamente la protección de todos por el brahman que tiene ese conocimiento. Las meditaciones pueden por tanto integrarse colectiva u opcionalmente de acuerdo al deseo de cada uno.

EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD NO DEPENDE DE RITOS

Sūtra 1. *Bādarāyana dice que la más elevada meta humana (se alcanza) a partir de este (conocimiento del Ser) según la declaración de los textos védicos.*

El *sūtra* trata aquí de descubrir si el conocimiento del Ser que presentan las *Upanisad* está en relación con los ritos a través de la persona encargada de realizarlos (el sacerdote) o conduce a la más elevada meta (la liberación) independientemente (de los actos religiosos establecidos). Ante esta cuestión el presente *sūtra* establece una conclusión. El maestro Bādarāyana opina que a través del conocimiento del Ser, «de éste» se alcanza la más alta meta humana independientemente (de otros conocimientos), según enseñan las *Upanisad.*

¿Cómo se sabe esto? El *sūtra* dice que se conoce por «la declaración de los textos védicos». Los siguientes textos upanisádicos, y otros más de la misma clase, hablan del conocimiento verdadero (del Ser) como la única causa de liberación: «Aquel que conoce el Ser, supera el dolor» (Ch. Up. VII, 1, 3), «Aquel que conoce el supremo Absoluto, llega a ser el Absoluto mismo» (Mu. Up. III, 2, 9), «Aquel que conoce al Absoluto alcanza lo más elevado» (Tai. Up. II, 1, 1), «Para quien tiene un maestro sólo hay un retraso mientras dura el cuerpo, entonces se identificará con el Absoluto» (Ch. Up. VI, 14, 2), «Aquel que ha tomado conciencia del Ser está libre de faltas» (Ch. Up. VII, 7, 1), «El que ha tomado conciencia del Ser tras haber comprendido las enseñanzas de su maestro, alcanza todos los mundos, y todo lo deseable» (*ibid.*), «Se debe tomar con-

ciencia del Ser, querida Maitreyi» (Br. Up. IV, 5, 6), «La vida eterna es así» (Br. Up. IV, 5, 15).

Alguien se opone a esto con las siguientes palabras:

Sūtra 2. *Jaimini dice que (los resultados del conocimiento del ser) son una simple alabanza del actor en cualquier caso, ya que (el ser) está en relación complementaria (con los ritos).*

Al estar el ser en relación complementaria con los actos religiosos como actor el conocimiento del ser también debe formar parte de los ritos a través de la meditación de los objetos a los que se refiere (el rito), como por ejemplo en la purificación que se hace rociando con agua los granos de arroz. Por esto, los resultados que se mencionan en las *Upanisad* respecto a este conocimiento cuyo propósito es llegar a ser eso, deben considerarse simples alabanzas. Tal es la opinión del maestro Jaimini. Lo mismo se menciona en otros textos en los que se han de comprender también los frutos de los actos como una alabanza. Por ejemplo, en los textos siguientes: «Aquel cuya cuchara de sacrificio está hecha de madera palāśa no escucha nada malo», «Cuando el que efectúa el sacrificio unge su propio ojo desvía los malos ojos de su enemigo también», «Al practicar los ritos complementarios como Prayāja, Anuyāja, se crea armonía en el sacrificio para el que ofrece tal sacrificio, de manera que pueda superar a sus enemigos».

El vedantín interviene: ¿Pero cómo se puede pensar que el conocimiento del ser, que el texto no muestra como tema específico, pueda incluirse en las prácticas de los ritos como un complemento, no habiendo ninguna prueba como el tema general del contexto, que justifique esa aplicación?

El oponente hace la siguiente réplica: El conocimiento del ser entra dentro de las prácticas védicas de los ritos a través de la meditación del actor (de ese rito). Esto está basado en la prueba llamada *vākya*[1].

Eso no es así, *dice el vedantín*. Porque en la frase (que se refiere a los resultados) no hay fuerza lógica para concluir la aplicación del conocimiento del ser a los ritos. Las cosas que el texto afirma bajo un tema particular puede pensarse que estén conectadas con el rito por la fuerza de la frase (sobre los resultados). Pero esto sólo sucede a través de algún nexo intermedio (como la cuchara de madera especial) que no es de amplia aplicación. Pero el actor es un nexo de amplia aplicación (variable según los casos), pues es común a todos los actos tanto los cotidianos como los védicos.

1. La prueba *vakya* hace referencia a la unidad sintáctica.

Por tanto, el conocimiento del ser no puede probarse que esté conectado con los ritos a través de un nexo intermedio como el actor.

No es válida esa objeción, *dice el oponente*. Porque el conocimiento de que el ser es diferente del cuerpo no se emplea en ninguna acción más que en las prácticas religiosas védicas. Ese conocimiento no es útil para los trabajos cotidianos, en los cuales la actividad humana está motivada por circunstancias que llevan a resultados visibles. Sin embargo, los actos religiosos védicos, cuyos frutos se manifiestan sólo después de la muerte del cuerpo, basan su actividad en el conocimiento de un ser separado de ese cuerpo. Y por eso este conocimiento es útil en ese caso.

El vedantín dice: Las enseñanzas de las *Upanisad* muestran que de los atributos del ser tales como: «Estar libre de falta» (Ch. Up. VIII, 7, 1) se deduce que está fuera de la transmigración (de *samsara*). Y no puede, por tanto, ser un complemento de alguna acción.

No se acepta esta objeción tampoco, *responde el oponente*. Porque lo que la *Upanisad* enseña como objeto de conocimiento es sólo la transmigración del ser al que se refiere como «digno de amor» (Br. Up. IV, 5, 6), mientras que atributos como «el estar libre de toda falta» y otros pueden considerarse únicamente como alabanza.

Se presenta una objeción: ¿No se ha establecido en más de un lugar (de las escrituras) que el Absoluto, trascendente y eterno es la causa del universo y que ese mismo Absoluto es la verdadera naturaleza del ser que transmigra?

Es verdad, *dice el vedantín*, eso ha sido probado ya. Pero para confirmar esta verdad, se establecen de nuevo las objeciones y las réplicas centradas en el tema del resultado del conocimiento del Ser (o la liberación o la práctica de los actos religiosos).

Sūtra 3. *Porque (en las escrituras) se revela la conducta (de aquellos que han tomado conciencia de lo Absoluto).*

El oponente interviene así: Encontramos en la revelación a los que conocen al Absoluto relacionados con los ritos. Por ejemplo, en textos como: «Janaka, emperador de los videha, realizó un sacrificio en los que se distribuyeron ofrendas» (Br. Up. III, 1, 1), «Señores, voy a realizar un sacrificio» (Ch. Up. V, 11, 5). Estos textos aparecen en otros contextos y tienen otro propósito (muestran que los conocedores del Absoluto también hacen sacrificios). Y lo mismo se puede deducir de la conducta de Uddālaka y otros. En ella la enseñanza a sus hijos está de acuerdo con la vida de un padre de familia. Y me pregunto: si la liberación sólo puede alcanzarse a través del conocimiento de la verdad, ¿tuvieron que realizar

ellos (esos padres de familia) tan grandes esfuerzos? Hay un proverbio que dice: «¿Por qué habría de subir a la colina alguien que tiene la miel a mano?

Sūtra 4. *Eso es así porque así lo declara directamente la escritura.*

En el texto: «El rito más poderoso cuando se hace con la meditación, con la fe y con el conocimiento verdadero oculto» (Ch. Up. I, 1, 10), se dice directamente que el conocimiento de la verdad forma parte de los ritos. Por tanto, el conocimiento por sí mismo no puede ser la causa de la más elevada meta humana (la liberación).

Sūtra 5. *Eso es así porque los dos (el conocimiento y el acto religioso) van juntos (al transmigrar el ser).*

El conocimiento no puede ser independiente porque en el texto: «el ser que parte es seguido por el conocimiento y por la acción» (Br. Up. IV, 4, 2), los dos se encuentran juntos para producir el resultado.

Sūtra 6. *Y porque (la escritura) propone los actos religiosos a los que (conocen la finalidad de los Vedas).*

Textos upanisádicos como los siguientes muestran que el que conoce todas las cosas reveladas en los *Vedas* está capacitado para practicar los ritos: «Aquel que ha leído los *Vedas* en casa de su maestro, mientras le servía, y al empezar su vida de familia continúa el estudio de los *Vedas* en algún lugar sagrado y practica los deberes prescritos, alcanza el mundo de Brahman» (Ch. Up. VIII, 15, 1). Y de aquí deducimos que el conocimiento no produce esos resultados independientemente.

Surge una objeción: En esa frase se menciona sólo la lectura de los *Vedas*, «ha leído los *Vedas*», y no la comprensión de su significado.

Eso no importa, *dice el oponente*. Porque la frase: «lectura de los *Vedas*» incluye en su sentido la comprensión de su significado también (según se afirma en el *Pūrva-Mīmāmsā*). Porque la lectura se hace para obtener ese resultado.

Sūtra 7. *Y también se deduce esto a partir de las normas prescritas.*

En las normas que se prescriben en los textos siguientes: «Si deseas vivir cien años, no hay otro camino para un ser humano como tú que el actuar sin buscar fruto de la acción. Así sería posible que la acción no te atara» (Īś. Up. 2), «Lo que se conoce como el sacrificio del fuego debe practicarse hasta la ancianidad y la muerte, porque mediante él es posible liberarse de la decrepitud y de la muerte» se deduce que el conocimiento forma parte de los ritos.

El vedantín dice: Esta posición es refutada por el *sūtra* siguiente:

Sūtra 8. Pero (el punto de vista) de Bādarāyana es correcto porque (las escrituras) enseñan que el Ser supremo está por encima (del actor). Y eso es lo que se revela (en las Upanisad*).*

La palabra «pero» refuta la posición opuesta. La afirmación hecha en el *sūtra*: «Ya que el ser está en relación complementaria con los ritos» (B. S. III, 4, 2) no puede mantenerse.

¿Por qué? Porque se ha enseñado algo que está por encima de eso. Si el ser transmigra habitando un cuerpo, entonces la mención upanisádica del resultado sería una alabanza como señaló el oponente. Pero lo que los textos védicos enseñan realmente como algo por encima del ser encarnado es el Ser eterno que no transmigra, el que está libre de las características circunstanciales del que actúa, el Ser supremo en quien no hay falta. Y el conocimiento de ese Ser no es algo que impulsa a la acción, sino más bien lo que inhibe de ella, como se declara en el *sūtra*: «El conocimiento es independiente de los ritos, ya que destruye las distinciones entre los actos» (B. S. III, 4, 16).

Además el punto de vista del venerable Bādarāyana que se expresó en el *sūtra*: «La más elevada meta humana (la liberación) se alcanza a partir de este conocimiento del Ser, según la declaración de los textos védicos» (B. S. III, 4, 1), se mantiene válido y no puede eliminarse por argumentos engañosos sobre la dependencia del conocimiento a los ritos. Por tanto, muchos textos upanisádicos revelan al Ser como algo que está por encima del ser encarnado. Por ejemplo: «Aquel que es omnisciente en general y que conoce cada cosa en particular» (Mu. Up. I, 1, 9), «Por temor a Él el viento sopla, por temor a Él el Sol sale» (Tai. Up. II, 8, 1), «Su vibración produce temor como la irrupción de un rayo» (Ka. Up. II, 3, 2), «Bajo el poder de lo Inmutable, Gārgi» (Br. Up. III, 8, 9), «Pensó: "Que llegue a multiplicarme, que llegue a tener diversos nacimientos". Eso creó el fuego» (Ch. Up. VI, 2, 3). Y existen otros textos más.

En algunos pasajes se argumenta que el ser que transmigra señalado

por el término «digno de amor» se refiere al objeto del conocimiento verdadero, en textos como: «Todo se ama por amor al Ser», y «Se debe tomar conciencia del Ser, querida Maitreyi» (Br. Up. II, 4, 5 y IV, 5, 6) «El que respira a través de la energía vital es tu Ser que está en todas las cosas» (Br. Up. III, 4, 1). Y el texto que comienza: «El Ser infinito que se ve en el ojo es tu Ser» (Ch. Up. VIII, 7, 4), y termina: «Te explicaré otra vez lo que es ese Ser» (Ch. Up. VIII, 9, 3), etc. Pero esta referencia al ser encarnado debe entenderse como la declaración de una diferencia absoluta (entre el ser individual y el Ser supremo), pues encontramos al mismo tiempo pasajes complementarios a éstos y mencionados antes, que enseñan la existencia de una realidad superior. Por ejemplo los siguientes: «El *Rig-Veda*, el *Yajur-Veda* son la respiración de este Ser infinito» (Br. Up. II, 4, 10), «Aquel que supera el hambre y la sed, el dolor, la pasión, la vejez y la muerte» (Br. Up. III, 5, 1), «Ese ser sereno sale del cuerpo y se une a la luz suprema al establecerse en su propia naturaleza» (Ch. Up. VIII, 12, 3). Y se sabe también por textos como: «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 7), «No hay otro testigo más que éste» (Br. Up. III, 8, 11), que el ser encarnado en su verdadera naturaleza no es sino el Ser supremo, aunque su estado encarnado se debe a las limitaciones añadidas. Todo esto ha sido demostrado por nosotros anteriormente en su propio contexto.

Sūtra 9. *Pero las declaraciones upanisádicas (sobre la conducta permiten mantener los dos puntos de vista) por igual.*

Respondiendo a los argumentos que a partir de la mención de la *Upanisad* sobre la conducta de la persona que conoce la verdad deducen que el conocimiento depende de los ritos (B. S. III, 4, 3), nosotros decimos: la mención de la *Upanisad* sobre la conducta del ser humano que conoce la verdad muestra igualmente que el conocimiento no depende de los ritos. Porque hay textos tales como: «Al conocer esto, los *rishis* descendientes de Kāvasaya dijeron: ¿para qué necesitamos estudiar los *Vedas*?, ¿para qué hemos de hacer sacrificios? Cuando conocieron esta Realidad, los antiguos sabios dejaron de realizar el sacrificio del fuego» (Kau. Up. II, 5), «Los brahmanes cuando conocen al Ser abandonan los deseos de hijos, de riqueza y de mundos y llevan una vida mendicante» (Br. Up. III, 5, 1). Además se sabe que Yājñavalkya y otros que eran conscientes del Absoluto, no se dedicaron a los ritos, como leemos en estos textos: «La vida eterna es así, querida. Y al decir esto Yājñavalkya se fue a vivir al bosque» (Br. Up. IV, 5, 15). Y respecto a la indicación (sobre la dependencia del conocimiento a los ritos), que implica el texto: «Señores, voy a realizar un sacrificio» (Ch. Up. V, 11, 5) hacemos notar que pertenece

a una meditación en Vaiśvānara. Y por tanto puede integrarse con los ritos ya que entra dentro del ámbito de Brahman condicionado. Pero ni siquiera en este caso puede darse la dependencia del conocimiento de Brahman a los actos religiosos. Porque el tema principal del contexto y las otras pruebas para demostrarlo están ausentes. En cuanto al argumento de que la *Upanisad* lo declara así (B. S. III, 4, 4) la respuesta es la siguiente:

Sūtra 10. *La declaración (de la escritura a la que se alude en el sūtra 4) no es universalmente verdadera.*

La declaración directa de la escritura que se lee en el texto: «Cualquier cosa que se haga con conocimiento» (Ch. Up. I, 1, 10) no se refiere a toda clase de conocimientos. Porque la afirmación se limita al tema principal de esa meditación. Y el tema del que se trata es la meditación en *udgītha* tal como se encuentra en: «Se debe meditar en la sílaba *om* (*aum*) como el *udgītha*» (Ch. Up. I, 1, 1). Se ha dicho (en B. S. III, 4, 5) que el texto: «Seguida del conocimiento y las obras» (Br. Up. IV, 4, 2) que se refiere al recorrido (del ser), indica dependencia del conocimiento. Esto se refuta a continuación:

Sūtra 11. *Hay división entre el conocimiento y las obras como en el caso de cien (cosas divididas entre dos personas).*

Este texto debe comprenderse en un sentido distributivo, como cuando se dividen distributivamente cien (cosas). Por ejemplo, cuando alguien dice: «Paga cien a esos dos». Los cien se dividen en dos mitades, cincuenta para uno y cincuenta para otro. Lo mismo sucede en este caso. El conocimiento es para una persona y las obras para otra. Además lo que el texto afirma: «seguida del...» no se refiere a alguien que ha alcanzado la liberación, puesto que en la conclusión se hace referencia al ser que transmigra en la frase: «La persona que tiene deseos» (Br. Up. IV, 4, 6) y porque la persona que anhela la liberación se trata aparte en: «Para la persona que no tiene deseos» (*ibid.*). El conocimiento que se considera en ese texto: «seguida del conocimiento y las obras» (Br. Up. IV, 4, 2) se ocupa del ser que transmigra y comprende las dos clases de conocimiento, el que manda y el que prohibe, pues no hay razón para la distinción aquí entre acción preescrita y prohibida. Según este punto de vista (a partir del ser que transmigra), se justifica el texto anterior, incluso sin necesidad de recurrir a la distribución entre conocimiento y obras. El

siguiente *sūtra* responde a la afirmación hecha en: «Y porque la escritura propone los actos religiosos a los que conocen la finalidad de los *Vedas*» (B. S. III, 4, 6).

Sūtra 12. *(Las escrituras proponen los actos religiosos) sólo para los que han leído los* Vedas.

En la frase: «Aquel que ha leído los *Vedas* en casa de su maestro, mientras le servía...» (Ch. Up. VIII, 15, 1), sólo se menciona la lectura. Por eso concluimos que la prescripción de los ritos es para el que sólo ha leído (lit. recitado) los *Vedas*.

El oponente interviene: En ese caso una persona puede no estar capacitada para los ritos por su falta de conocimiento.

Eso no importa, *dice el vedantín*. Nosotros no negamos que la información sobre los ritos, adquirida mientras se recita, capacite para los ritos. Lo que queremos establecer únicamente es que el conocimiento del Ser que se adquiere en las *Upanisad* tiene un propósito independiente y no puede ser la causa de la capacidad para los ritos. Debemos entender esto de la misma manera que entendemos que una persona que está capacitada para un rito no requiere el conocimiento de otro rito. Se ha afirmado antes: «Y también se deduce esto a través de las normas prescritas» (B. S. III, 4, 7). La réplica a esto viene a continuación.

Sūtra 13. *Porque no hay mención específica: (a la persona que conoce la verdad) no se le aplica la norma.*

En textos como: «Si deseas vivir cien años, no hay otro camino para un ser humano como tú que actuar sin buscar el fruto de la acción» (Īś. Up. 2), no se especifica que eso se aplique a la persona que conoce (al jñanin)[2], sólo se indica la norma en un sentido general.

Sūtra 14. *O también el permiso para practicar los actos religiosos se da para alabar el conocimiento.*

El texto: «Realizando las obras...» puede interpretarse también de otra manera. Incluso si por el contexto general se relaciona con la persona que conoce la verdad con el que realiza las acciones, aun así hay que

2. Se refiere el término a la persona que conoce la verdad por discernimiento (*viveka*). En particular se alude al conocedor de la realidad no-dual, al *advaitín* o filósofo de la tradición vedanta advaita.

entender que el permiso para realizar las obras religiosas se dirige únicamente a la alabanza del conocimiento, como aparece en la frase posterior: «Que la acción no te atará». El significado de todo el texto es: aunque la persona con conocimiento de la verdad (el *jñanin*) actúe durante toda su vida, las obras no le atarán (a sus resultados) al estar en presencia de esa verdad. Así el conocimiento verdadero le hace admirable.

Sūtra 15. *Algunos son indiferentes a los actos religiosos, según su personal predilección.*

Más aun, algunas personas que conocen la verdad, y han tenido experiencia directa de las consecuencias de la verdad, afirman a partir de esa experiencia y aparte de su personal inclinación, que no hay necesidad de realizar ciertas acciones como el tener hijos por ejemplo. Porque esas obras tienen otra finalidad (distinta de la más alta meta humana: la liberación). Un texto de la escritura de los Vājasaneyins dice: «Ésta es la razón por la que los antiguos sabios no deseaban tener hijos, según se ha dicho. "Qué vamos a conseguir con la descendencia, nosotros que tenemos el Ser y el mundo"» (Br. Up. 4, 22). Y más de una vez hemos afirmado que al contrario de los resultados de las obras (religiosas) que aparecen después de un tiempo, el resultado del conocimiento verdadero es directa e inmediatamente experimentado. Por eso este conocimiento no puede depender de los actos religiosos. Y por eso también las declaraciones de las escrituras sobre el fruto del conocimiento verdadero no pueden tomarse más que en su sentido real (y no como mera alabanza).

Sūtra 16. *Y (el conocimiento de la verdad) elimina (todo el mundo fenoménico).*

Las escrituras declaran que todo el mundo fenoménico que consta de las acciones, los actores y los resultados de esas acciones. Todo esto junto con la necesidad de la capacitación para los actos religiosos, es creación de la ignorancia y el poder del conocimiento verdadero lo destruye desde la raíz hasta las ramas. Veamos el texto: «Pero cuando por el conocimiento del Absoluto, todas las cosas llegan a ser el Ser ¿qué podría uno ver (oler, oír, etc.) y a través de qué lo podría ver...?» (Br. Up. II, 4, 14). Ya no se podría mantener la esperanza que deriva de la capacidad para las obras religiosas desde el conocimiento del Ser, como dicen las *Upanisad*. Y al conocimiento verdadero sólo se llega eliminando los actos

religiosos[3]. De aquí se deduce que el conocimiento es independiente de los ritos.

Sūtra 17. *Y los que tienen el conocimiento de la verdad son aquellos que llevan una vida de renuncia, según se menciona en los* Vedas.

La escritura muestra que el conocimiento verdadero está en relación con el estado de vida de renuncia (Sannyāsa) en los que mantienen la pureza de la castidad. Y allí el conocimiento verdadero no puede depender de ritos, pues (en esa forma de vida) no se practican. Porque ellos (los renunciantes) no se dedican a los ritos védicos como el del fuego, etcétera.

Surge sin embargo una objeción aquí. Esos estados de vida de pureza no se mencionan en los *Vedas*.

El argumento no tiene base, respondemos los vedantinos. Porque en los *Vedas* se encuentran textos como: «Hay tres ramas del deber»[4] (Ch. Up. II, 23, 1), «Aquellos que practican la fe y la austeridad viviendo en el bosque» (Ch. Up. V, 10, 1), «Los que viven en el bosque practicando la austeridad y la fe, los serenos sabios que viven la vida de un monje mendicante» (Mu. Up. I, 2, 11), «Anhelando sólo ese mundo, los monjes renuncian a sus casas» (Br. Up. IV, 4, 22), «Se debe entrar en el estado de renunciante desde el de discípulo (*brahmacharya*) (Jābāla, 4). Y en otros textos similares de las *Upanisad* y la tradición se reconoce el hecho de la vida de renuncia, cuando algunas personas pueden entrar pronto o no entrar en la vida de padres de familia, y cuando algunas tienen que cumplir o no con sus deberes. Por esta razón, también deducimos que el conocimiento es independiente de los ritos.

3. Toda actividad fenoménica se basa en las distinciones entre sujeto y objeto, el que ve y lo visto, el que oye y lo oído, etc., o las distinciones entre objetos. Desde la unidad del Ser que vive el que ha comprendido la verdad, el *jñani*, esas distinciones carecen de realidad. El mundo fenoménico basado en relaciones ha de ser eliminado, es decir, no ha de verse como real sino como aparente. Y esto incluye también los actos religiosos. De aquí deducimos la indiferencia ante las obras tanto profanas como religiosas, de quien ha descubierto la verdad y la evidencia de que el conocimiento es independiente de toda acción.

4. Según el texto completo la primera rama es la de los que practican el estudio y el sacrificio, la segunda la de los que viven austeramente buscando la verdad cerca de un maestro, y la tercera la del que controla sus energías. Todas ellas conducen a los mundos celestiales. Sólo quien toma conciencia del Absoluto y se mantiene en Él llega a la vida eterna. Aquí se pone de manifiesto el abismo que existe entre la conducta religiosa para buscar algún objetivo y la simple toma de conciencia de la verdad. Es éste uno de los principales motivos por los que Śankara ha escrito este libro de comentarios o *bhāsya*.

LA VIDA DE RENUNCIANTE (SANNYĀSA) SE PRESCRIBE EN LAS ESCRITURAS

Sūtra 18. *Jaimini considera que la alusión en los textos a la vida de (renunciante es) una mera referencia y no una prescripción. Porque (otros textos) condenan (este tipo de vida).*

El oponente dice: Los textos védicos que se han mencionado para demostrar que las personas que viven como renunciantes observan la pureza de la castidad, como: «Hay tres ramas del deber» (Ch. Up. II, 23, 1), no prueban esto. Porque el maestro Jaimini piensa que los textos contienen sólo una referencia a los estados de vida (distintos del de padres de familia) pero no son un precepto. ¿Por qué? Porque no se expresan como un mandato, en el caso imperativo. Y porque cada uno de ellos se refiere a otro propósito. En el texto: «Hay tres ramas en el deber», por ejemplo, se hace alusión a los distintos estados de vida. Y se afirma que sus resultados son limitados, en las frases: «La primera es la de los que practican el estudio, el sacrificio y la caridad; la segunda la de los que viven con austeridad en la casa de un maestro, y la tercera la de los que controlan su cuerpo allí» (Ch. Up. II, 23, 1). Y la permanencia en el Absoluto se ensalza por sus resultados infinitos en: «Todos ellos alcanzan los mundos de los virtuosos. Pero aquel que se establece en el Absoluto alcanza la inmortalidad» (*ibid.*).

Se presenta una objeción a esto: Aunque sólo se trate de una alusión a los estados de vida, esos estados existen.

Es verdad, *dice el oponente,* y pueden conocerse. Pero su conocimiento deriva de la tradición y el uso habitual y no es revelación de las *Upanisad*. Por tanto, en caso de conflicto con textos védicos directos no hay que tomarlos en cuenta o aceptarlos sólo para aquellas personas que están descalificadas para los actos religiosos (por una u otra razón).

Alguien objeta: ¿No se nombra también junto con los estados de los renunciantes, el de los padres de familia en: «La primera es la de los que practican el estudio, el sacrificio y la caridad»?[5].

El oponente dice: Es cierto; más aun, como los ritos como el sacrifico del fuego se prescriben para el estado de padres de familia únicamente, ese estado es un hecho reconocido por los *Vedas*. Por lo que la alusión a otros estados se hace sólo como una alabanza (al que busca el Absolu-

5. Esta objeción implica el siguiente argumento: si el estado de familia es evidentemente válido y se señala en este texto con autoridad, también serán válidos los demás estados de vida que se señalen ahí, como el del renunciante libre de los actos religiosos establecidos.

to) y no como una prescripción. Además los textos directos védicos condenan otros estados de vida. Por ejemplo: «El que apaga el fuego destruye el valor de los dioses», «Después de ofrecer el correspondiente regalo al maestro, no cortes la línea de la descendencia» (Tai. Up. I, 11, 1), «El que no tiene un hijo, no tiene un mundo futuro. Todas las criaturas son conscientes de esto», etc. Igualmente los pasajes: «Aquellos que en el bosque practican la fe y la austeridad» (Ch. Up. V, 10, 1), «Los que viven en el bosque, los serenos sabios que viven la vida de un monje» (Mu. Up. I, 2, 11) enseñan «el camino de los dioses», y no otros estados de vida. Además cuando se lee: «La segunda es la austeridad» es dudoso que se trate de un estado de vida prescrito en el texto. Y textos como: «Anhelando ese mundo, los monjes mendicantes renuncian a sus casas» (Br. Up. IV, 4, 22) no prescriben la vida de renuncia; únicamente alaban el mundo (de los que van al Ser).

Surge otra objeción: Pero ¿no existe un texto directo en los Jābālas que es una clara prescripción de la vida de renunciación: «Se debe entrar en la vida de renuncia desde el estado de discípulo (brahmacharya)?

Sí, *dice el vedantín*: Pero este diálogo se está desarrollando sin tener en cuenta este texto.

Sūtra 19. *Según la opinión de Bādarāyana (los otros estados de vida) deben seguirse. Porque los textos védicos (se refieren por igual a los cuatro estados de vida).*

El maestro Bādarāyana opina que los otros estados de vida han de llevarse a cabo de acuerdo con los textos védicos que hacen referencia a ellos. Surge un conflicto al considerar la obligatoriedad de la práctica del sacrificio del fuego, etc., respecto a la vida del renunciante. Y el oponente llegó a la conclusión de que ese otro estado de vida debe dejarse sólo para aquellos que no están capacitados para esas prácticas (por ejemplo los ciegos). Bādarāyana refuta este punto de vista teniendo en cuenta que deben admitirse los demás estados de vida igual que el de padres de familia.

¿Por qué? Basándose en la declaración de la escritura sobre la igualdad. A partir del texto: «Hay tres ramas del deber», etc. (Ch. Up. II, 23,1) se deduce que los otros estados de vida son iguales al de padres de familia. Hay que tener en cuenta que lo mismo que el estado de padre de familia prescrito por otros textos védicos se indica aquí, también se indican los otros estados. El caso es análogo a la referencia que se hace al uso del hilo del sacrificio (sagrado) alrededor del cuello, o en el hombro derecho. Ambos modos están establecidos en otros pasajes de la escritura. En un pasaje el propósito es indicar el uso del hilo en el hombro izquierdo. El otro estado debe, por tanto, llevarse a cabo del mismo modo que el estado del cabeza de familia. Del mismo modo se menciona el último estado en el texto: «El anhelo de ese mundo (del espíritu) hace que los monjes renuncien a sus casas» (Br. Up. IV, 4, 22) y se menciona a la vez el estudio de los *Vedas*, etc. Y en el texto: «Aquellos que viven en el bosque dedicados a la fe, las austeridades» (Ch. Up. V, 10, 1) el estado de vida en el bosque se relaciona con la meditación en los cinco fuegos.

Se ha establecido ya (por el oponente) que hay duda de si se prescribe o no un estado de vida en el pasaje: «La segunda rama es la austeridad» (Ch. II, 23, 1). Pero eso no tiene importancia, ya que hay evidencia de una conclusión definitiva. Porque en el texto: «Hay tres ramas del deber» (*ibid.*), se afirma que hay una tercera división. Además los múltiples deberes religiosos de los que se dan preceptos, no pueden incluirse en las tres divisiones por no estar en relación con los estados de vida. Entre ellos, el estado de cabeza de familia se destaca por sacrificios y demás. En el término *brahmacārin* se encuentra una clara referencia a un orden de vida. Y por el término «austeridad» que divide los deberes ¿se indica además otro tipo de vida (la del *vānaprastha*) en el que predomina la austeridad? En cuanto a la referencia al «bosque» que se hace en: «Aquellos que viven en el bosque» (Ch. Up. V, 10, 1) nos debe llevar a incluir ese estado de vida en el que «la fe» y «la austeridad» son lo principal. De todo esto se deduce que se debe experimentar otro estado de vida aunque sólo se refiera a él este texto.

Sūtra 20. *O se trata más bien de una prescripción como la de llevar (el combustible del sacrificio).*

O se trata de una prescripción acerca de otros estados de vida y no una simple referencia.

El oponente interviene: Si se acepta aquí que el texto es una prescripción, se destruye la unidad de coherencia del texto. Pero tiene que mantenerse esta unidad de sentido, es decir, el que las tres ramas del deber tienen por resultado el mundo de las virtudes (el cielo), mientras que el estar establecido en el Absoluto conduce a la inmortalidad.

Es verdad, *responde el vedantín*. Pero la aparente unidad de sentido debe rechazarse y aceptar la prescripción en virtud de la totalidad y de la ausencia de alguna otra prescripción nueva. Y para la clara comprensión de los estados de vida, no se necesita considerar una unidad de sentido suponiendo que el texto implique una mera proposición corroborativa de alabanza (un *gunavāda*). Es un caso análogo al de llevar el combusti-

ble del sacrificio. Hay un texto de la escritura que dice: «Se aproximará (al altar del sacrificio) llevando el combustible del sacrificio abajo porque arriba él lo ofrece a los dioses». Aunque este texto se considera como una unidad de sentido si consideramos el hecho de «llevarlo abajo», puede admitirse sin embargo una prescripción considerando el «llevarlo arriba». Porque se trata de un único acto. Esto se explica en el contexto que trata de los complementos (en el *Pūrva-Mīmāmsā*), cuando se dice: «Pero hay una prescripción en el llevarlo arriba, pues este hecho es único»[6] (Jai. Sū. III, 4, 15). Del mismo modo deducimos aquí que el texto que alude a los otros estados de vida es una prescripción. Incluso si los otros estados de vida fueran una mera ilusión, por la fuerza de la alabanza (que aparece en el texto que tratamos), hay que admitir una prescripción sobre «la permanencia en el Absoluto». Y entonces habría que considerar si esta permanencia se refiere a cualquiera que pertenezca a uno de los cuatro estados de vida o sólo al del renunciante (*sanyasin*). Y si en la mención de estos estados de vida, el del monje está implicado en el de *brahmacarya*, entonces debemos deducir que cualquiera que pertenezca a uno de los cuatro estados de vida puede permanecer en el Absoluto. Porque los cuatro se presentan como iguales y a nadie se excluye de ellos. Y si no se hace alusión alguna al renunciante, la conclusión debe ser que sólo el renunciante puede «permanecer en el Absoluto», ya que sólo él ha sido excluido de la enumeración.

Algunos piensan que se alude al renunciante en el término «austeridad» que se refiere a los que vagan por el bosque (los *vaikhānasas*, una de los cuatro clases de monjes del bosque o *vānaprasthas*). Pero esta interpretación no es correcta. Porque mientras se puede dar otra explicación, no debemos deducir que un término que expresa una característica específica de los ermitaños que viven en el bosque comprenda también a los que vagan como mendicantes. Es más adecuado interpretar que el *brahmacārin* y el padre de familia tienen sus características distintivas y también el renunciante y el *vānaprastha* las tienen. La austeridad es una característica de la orden de los *vānaprastha*, pues la palabra «austeridad» se aplica en su uso propio de preponderancia de la mortificación del cuerpo. Pero las características de los renunciantes son el control de los sentidos y demás y no están incluidas en el término «austeridad». Y no es correcto que los estados de vida que se sabe son cuatro se reduzcan a tres. Además, se mencionan como separados en: «Con esos tres se llega a los mundos celestiales, mientras con el otro se alcanza la inmortalidad». Y si los ermitaños y los mendicantes están separados, hay lugar para una distinción. Porque no decimos: «Devatta y Yajñadatta son torpes pero uno de ellos es inteligente». Lo que diríamos es «pero Visnumitra es inteligente».

6. Aunque el texto «llevar el combustible del sacrificio arriba» aparezca como una mera alabanza o adorno del anterior (llevarlo abajo). Sin embargo, si se considera un hecho aislado, «el llevarlo arriba» es una prescripción nueva. Śankara utiliza este ejemplo para su argumento.

El sentido del texto es, por tanto, éste: los que pertenecen a los tres primeros estados de vida alcanzan los mundos celestiales, mientras que el que queda, el estado de monje, alcanza la inmortalidad.

El oponente interviene aquí: El término *brahmasamstha* (el que permanece en Brahmā) que se aplica a miembros de todos los estados de vida, según su sentido derivado (etimológico), ¿cómo puede aplicarse sólo al estado de renunciante? Y si estamos de acuerdo en tomar su significado convencional, de ahí se deduce que la inmortalidad puede alcanzarse sólo por aquellos que pertenecen a un estado de vida. Por tanto, el conocimiento de la verdad sería inútil según esta interpretación.

La respuesta del vedantín a esas objeciones es la siguiente: El término *brahmasamstha* denota el estar plenamente establecido en el Absoluto (en Brahman), es un estado de inmersión en lo Absoluto con ausencia de toda otra preocupación. Y tal estado es imposible para las personas que pertenecen a los tres primeros estados de vida, pues los *Vedas* mencionan que se comete una falta si se abandonan los deberes del estado propio. Pero el que ha renunciado a los deberes, no incurre en falta al no realizarlos. Los deberes que a él le incumben son el control de los sentidos, y de la mente, y estos deberes no se oponen al establecimiento en el Absoluto. Realmente el único deber en ese estado de vida es el de permanecer en el Absoluto y el control de los sentidos, etc., son ayudas para ellos mientras que los sacrificios son prescritos para los otros estados. El renunciante comete falta si transgrede sus propios deberes (como los demás al transgredir los suyos).

De acuerdo con esto los textos de la escritura y de la tradición afirman: «La vida de renunciación es Brahman porque Brahman es el Ser más elevado y lo más elevado es Brahman. Las otras clases de austeridades son sin duda inferiores, la vida del renunciante las transciende todas» (Nārāyana, 78), «Aquellos que han descubierto el objeto del conocimiento del Vedanta y han purificado su naturaleza con la práctica asidua del yoga de la renunciación (se liberan)» (Mu. Up. III, 2, 6) y otros textos similares. Y también en textos de la tradición encontramos: «Los que tienen la mente en contemplación de Aquello, los que han identificado Aquello con su Ser y se han establecido allí al considerarlo su meta suprema...»[7] (B. Gītā, V, 17). Estos textos enseñan que aquel

7. El párrafo termina así: «eliminan con la Verdad total sus errores y llegan al estado del que no se retorna».

que está establecido en el Absoluto no tiene deberes que cumplir. Y de aquí se deduce también que no es válida la segunda objeción que se hizo anteriormente, es decir, que el alcanzar la inmortalidad del monje mendicante simplemente a través del estado de vida que lleva implicaría la inutilidad del conocimiento de la verdad. Por eso comprendemos que aunque hay una referencia a otros estados de vida, aquello a lo que se refiere la expresión «permanencia en el Absoluto» es el estado de renunciante.

El maestro ha empezado este diálogo sin tener en cuenta el texto del *Jābāla Upanisad* que aconseja el otro estado de vida. Pero ahí está ese texto que indica directamente el otro estado: «Una vez terminada la etapa de estudiante (*bramacārin*), llega a ser un padre de familia. Después de ser padre de familia, debe retirarse al bosque. Y tras haber vivido retirado en el bosque será un renunciante (un *sanyasin*). También puede suceder de otra manera: se puede llegar a renunciante a partir del estado de estudiante, o partir del de padre de familia o del de quien vive en el bosque» (Jā. Up. 4). No se puede interpretar este texto upanisádico como si se refiriera a aquellos que no están capacitados para cumplir con los deberes. Porque se habla en términos generales no se puede restringir el precepto para una cierta clase de personas. Y también porque se hace una prescripción separada para los que no están capacitados en el texto: «(Se puede llevar una vida de renunciación) tanto si se han hecho votos como si no, si ha decidido continuar o no sirviendo al maestro cuando ya se han terminado los estudios, si ha despertado su fuego o si no lo ha despertado en absoluto» (*ibid.*). Que el texto no se refiere a los que no están capacitados se deduce además del hecho de que la vida del monje renunciante es una ayuda para el conocimiento de la verdad sobre el Absoluto, como declara la escritura: «El renunciante que vive con vestidos sin color, con sus cabellos cortados, sin esposa, que se hace puro, inocente y se mantiene mendicante, se prepara para alcanzar el estado de lo Absoluto» (Jā. Up. 5). De todo ello se deduce que los estados de vida de pureza y castidad están establecidos por la escritura. Y que el conocimiento de la verdad (del Absoluto), por estar indicado a las personas que entran en esos estados, es independiente de los deberes (que pertenecen a los demás estados).

LOS PRECEPTOS PARA MEDITAR NO SON DE SIMPLE ALABANZA

Sūtra 21. *Si se ha dicho que (textos como el de la meditación en* udgītha*) son simples alabanzas por referirse (a partes de*

actos rituales), decimos que no es así a causa de la novedad (de lo que enseñan).

Surge una duda respecto a los textos: «Esa sílaba *om* (*aum*) llamada *udgītha* es la esencia de las esencias, es lo más elevado, es el símbolo de lo más elevado, el número octavo» (Ch. Up. I, 1, 3), «Esta tierra es el *Rik* y el fuego es *Sāma*» (Ch. Up. I, 6, 1), «Este mundo es ese altar de fuego», «Estos himnos (*uktha*) son sin duda la tierra», ¿son estos textos védicos un medio para alabar el *udgītha* o están prescribiendo meditaciones?

El oponente sostiene que su intención es la de alabar. Porque el texto los presenta en relación con las partes dependientes de los actos rituales, como el *udgītha*. Son, dice él, análogos a textos como: «Esta tierra misma es la cuchara del sacrificio», «el sol es la tortuga (de la que tiene el altar forma)», «El mundo celestial es el instrumento del fuego (*ahavanīya*)», y otros más, donde lo que se persigue es alabar la cuchara sagrada (*juhū*).

El vedantín responde: El maestro dice que no es lógico que el propósito de estos textos sea la simple alabanza a causa de la novedad (de su contenido). Y esa novedad queda intacta sólo si se trata de un precepto. Porque sería inútil si fuera sólo para alabar. Se ha dicho en un texto: «Pero como están en unidad sintáctica con una prescripción, deben interpretarse como una alabanza a esa prescripción» (Jai. Sū. I, 2, 7). El ser una alabanza deriva de estar en relación complementaria con pasajes de precepto. Pero estos textos de los que tratamos no pueden tener esa relación con el *udgītha* que aparece en distintos lugares de los *Vedas*. Y no tendrán sentido entonces como alabanza. Textos como: «Esta tierra es la cuchara sagrada (*juhū*)» se presentan cerca de un precepto. Por tanto, el texto presente es diferente a la ilustración señalada. Y la conclusión es que los textos upanisádicos como el que tratamos, tienen el sentido de preceptos.

Sūtra 22. *Y (tienen que ser preceptos estos textos) por las palabras con sentido de precepto.*

Además se presentan palabras con un significado claro de preceptos en los textos: «Se debe meditar en el *udgītha*» (Ch. Up. I, 1, 1), «Se debe meditar en Sāma» (Ch. Up. II, 2, 1), «Se debe pensar: "Yo soy el himno"» (Tai. Ā. II, 1, 2). Estas formas de mandato serían inútiles si los textos que tratamos sólo tuvieran como propósito la alabanza. Veamos lo que dicen los textos de la tradición de los que se dedican a razonar (los que siguen la lógica nyāya): «En todos los *Vedas* estos modos verbales

son signos invariables de la prescripción: "Se debe hacer", "debe ser hecho", "hay que hacer", "debería se hecho", "debe ser"». Lo que se quiere expresar al afirmar esto es que las terminaciones verbales como *lin*, etc. (imperativo y potencial) tienen un sentido de precepto. Además en cada tema de los textos a los que nos referimos, el texto establece resultados específicos, como en: «Él llega a ser un realizador de deseos» (Ch. Up. I, 1, 7), «Él es capaz de realizar los deseos cantando la canción de Sāma» (Ch. Up. I, 7, 9), «Todos los mundos de arriba y de abajo le pertenecen» (Ch. Up. II, 2, 3). Por esta razón, los textos sobre el *udgītha* son para prescribir la meditación.

HISTORIAS UPANISÁDICAS

Sūtra 23. *Se ha dicho que (las historias upanisádicas) son para la práctica (del rito llamado Pāriplava). Decimos que no, porque esas historias están especificadas.*

Hay algunas historias en las *Upanisad* que se relatan en textos como los siguientes: «Yajñavalkya tenía dos esposas, Maitreyī y Katyāyari» (Br. Up. IV, 5, 1), «Pratardana, hijo de Divodāsa fue al amado lugar de Indra» (Kau. Up. III, 1), «Jānaśruti Pantrāyana, que era piadoso distribuidor de dones, daba con generosidad e invitaba a su casa a mucha gente» (Ch. Up. IV, 1, 1). Respecto a estas y similares historias surge una duda: ¿tienen como propósito el acto ritual llamado Pāriplava, o se relatan para que se comprendan mejor los conocimientos que se enseñan allí?

El oponente dice: Esas historias upanisádicas son para el Pāriplava. Porque son historias igual que las demás y el contar historias se hace para el Pāriplava. Y de aquí se deduce que los textos védicos no tienen como propósito principal el conocimiento, sino que se presenta para aplicarlos a los ritos lo mismo que las oraciones (*mantras*).

No es cierto, *dice el vedantín*. Porque ciertas historias se especifican para las prácticas ritualistas. Bajo el título: «El sacerdote relatará las historias», se especifican ciertas historias concretas tales como la de: «Manu, un descendiente de Vivasvān», etc. Y si todas las historias se usaran (para el mismo fin) sólo por ser historias, esta especificación sería inútil. Por tanto, las historias upanisádicas no son para recitarlas en el rito Pāriplava.

Sūtra 24. *Y porque (las historias) están integradas con (las meditaciones) en una unidad coherente.*

Si las historias no son para practicar el Pāriplava, es lógico que se den para ayudar a la comprensión del conocimiento (de las meditaciones) porque con ellas forman una unidad de sentido. Por tanto, en cada contexto se conectan con la meditación próxima respectivamente mediante una unidad coherente (entre ellas), por el interés que crean por el conocimiento (de las meditaciones) y porque facilitan la comprensión de ello. Por ejemplo, en el Maitreyī Brāhmana (del Br. Up.) la historia de Yajñavalkya, Maitreyī y Katyāyarī se encuentra formando un sentido único con el conocimiento contenido en el texto: «Querida Maitreyī, se debe tomar conciencia del Ser» (Br. Up. IV, 5, 6). Y en el relato de Pratardana también encontramos la unidad de sentido con la energía vital: «El Ser que es conciencia» (Kau. Up. III, 2) es evidente. Y la historia que comienza con: «El gran nieto de Janaśruti» se une coherentemente con el conocimiento enseñado en el texto: «El aire es verdaderamente el lugar de la disolución de todo» (Ch. Up. IV, 3, 1). Es el mismo caso de las historias que aparecen en la parte de los *Vedas* dedicada al ritual. Por ejemplo: «Cortó su propia membrana», etc., que se proponen enfatizar los preceptos próximos. Los relatos a los que nos estamos refiriendo no son, por tanto, para la práctica del rito Pāriplava.

LOS RENUNCIANTES (*SANNYĀSIN*), ESTÁN LIBRES DE LOS RITUALES

Sūtra 25. *Por esta misma razón (los que han renunciado, los* sannyāsins*), no necesitan «encender el fuego» ni ningún otro rito.*

La expresión «por esta misma razón» alude al *sūtra* (B. S. III, 4, 1). Porque de este modo se establece el sentido correcto. Por esta misma razón, porque el conocimiento conduce a la más alta meta humana (a la liberación) como dice el *sūtra*, el encender el fuego del sacrificio y otros actos similares que se imponen en los diferentes órdenes de vida, no son necesarios para el que tiene el conocimiento, pues él sólo lleva como resultado a la más alta meta.

SE USAN ALGUNOS RITUALES DE LAS ESCRITURAS
DE MODO INDIRECTO PARA EL CONOCIMIENTO

Sūtra 26. *Se necesitan también los deberes religiosos que las escrituras upanisádicas prescriben (para llegar al conocimiento de la verdad, aunque sean innecesarios para alcanzar su resultado, la liberación), como en el caso del caballo.*

Consideramos ahora si el conocimiento de la verdad no tiene necesidad alguna de los deberes religiosos que se prescriben para los diferentes estados de vida o si tiene alguna necesidad de ellos. Con el *sūtra* anterior: «Por esta razón los monjes que han renunciado no necesitan encender el fuego» llegamos a la conclusión de que el conocimiento no depende de la práctica de los deberes de los distintos estados de vida para producir su propio resultado (la liberación). Respecto a este punto el presente *sūtra* afirma ahora que: «Se necesitan también los deberes religiosos de los distintos estados de vida, y por ello no es absolutamente independiente de ellos.

Pero, *pregunta el oponente,* ¿no se contradicen así los dos *sūtras*?

No, no hay contradicción, *dicen los vedantines*. Porque una vez que ha surgido el conocimiento de la verdad, no depende ya de nada para producir sus propios resultados (de liberación). Pero sí depende de algunos factores el que surja este conocimiento. ¿Por qué es así? Es así por las declaraciones de las escrituras que prescriben ritos. Es lo que vemos en el texto: «Los brahmanes tratan de conocerlo por el estudio de los *Vedas*, los sacrificios, la caridad y la austeridad que consiste en el desapego de las sensaciones de los objetos» (Br. Up. IV, 4, 22), que muestran la ayuda de los actos religiosos para llegar al conocimiento verdadero. Además en el texto están en relación con el acto de tratar de conocer por lo que son también una ayuda para que ese conocimiento verdadero surja. Y en el texto: «Lo que se llama sacrificio eso es verdaderamente el estado de estudiante (*brahmacarya*)» (Ch. Up. VIII, 5, 1) encontramos que al estudiante que aspira al conocimiento verdadero se le compara como alabanza con los sacrificios, lo que nos muestra que los sacrificios son válidos para alcanzar ese conocimiento. Y textos upanisádicos como: «Te diré esa palabra que todos los *Vedas* proclaman al unísono, de la que tratan todas la penitencias, y por la que las personas viven una vida de estudiantes castos, esa palabra es *om* (*aum*)» (Ka. Up. I, 2, 15) indican que los deberes de los distintos estados de vida son una ayuda para la

adquisición del conocimiento de la verdad. Los textos de la tradición también dicen lo mismo. Por ejemplo: «Los deberes tienen como resultado el purificar lo que no es puro, pero la meta suprema viene del conocimiento verdadero. Cuando las impurezas se eliminan, el conocimiento de la verdad aparece. La frase: «Como en el caso del caballo» se emplea para poner un ejemplo de lo que es adecuado. Lo mismo que el caballo por su naturaleza no se emplea para arrastrar arados, sino para llevar carros, así los deberes de los diferentes estados de vida son necesarios no para obtener los resultados del conocimiento, sino para que ese conocimiento se produzca.

Sūtra 27. *Pero aunque esto sea así (aunque no haya obligación de hacer actos religiosos para adquirir el conocimiento verdadero), es necesario poseer serenidad, control de los sentidos y alegría, pues estas actitudes se prescriben como ayudas del conocimiento de la verdad y, por tanto, se deben practicar.*

Podría pensar alguien que los actos religiosos no son propiamente medios para llegar al conocimiento verdadero porque no hay ningún precepto a tal efecto. Porque un pasaje como: «A través del sacrificio buscan el conocimiento verdadero» es un simple volver a presentar (lo que ya se conocía) y se emplea para alabar el conocimiento de la verdad, y no como un mandato de practicar ritos. El significado es: «Tan admirable es el conocimiento de la verdad que se busca su adquisición a través de grandes sacrificios».

Los vedantines respondemos: Aunque esto fuera así, el buscador del conocimiento verdadero debe poseer una mente serena y control del cuerpo físico. Porque esto se indica como medio para la adquisición de ese conocimiento en el siguiente texto: «Por tanto, aquel que sabe esto llega a la serenidad mental, al control de los sentidos y la interiorización en sí mismo. Y ve su propio ser como el Ser» (Br. Up. IV, 4, 23). Y lo que se prescribe (en las escrituras) se ha de realizar.

El oponente dice: Pero aquí no hay prescripción alguna sino una declaración en tiempo presente de lo que sucede.

Los vedantines respondemos que eso no es así, ya que la idea de prescripción se ve claramente por el uso del término «por tanto», al comienzo, que se refiere al elogio del tema que tratamos. Y en el texto de los Mādhyardinas se lee «debe ver» en lugar de «ve». Por tanto, aunque no sean necesarios los ritos, el control de los sentidos y la mente sí es

necesario. De hecho los actos religiosos también se necesitan de alguna manera porque los textos upanisádicos lo dicen.

El oponente interroga: ¿No se dijo antes que en el Texto: «Tratan de conocerlo mediante actos religiosos» (Br. Up. IV, 4, 22) no se percibe ninguna prescripción?

Es cierto, *dice el vedantín*. Sin embargo, debemos entender el texto como una prescripción. Porque la conexión de la búsqueda del conocimiento con los actos religiosos es algo nuevo, algo que no está establecido por otro texto. Y por eso el pasaje al que nos referimos no puede ser un simple elogio (*anuvāda*) sobre el conocimiento verdadero.

El caso es análogo a textos como: «El *pūshan* recibe una porción de alimento bien molido como ofrenda porque él no tiene dientes», donde tampoco hay un precepto enunciado directamente. Pero como el tema del pasaje es nuevo, entendemos que hay un precepto ahí, y que los granos para *pūshan* han de ser molidos: «En todos los casos de sacrificios derivados» (Jai. Sū. III, 3, 34) como se explica en el *Pūrva-Mīmāmsā*. Una conclusión análoga encontramos en: «O se trata más bien de una prescripción como la de llevar (el combustible del sacrificio)» (B. S. III, 4, 20). Y en el B. Gītā y otros libros de la tradición se explica que si los sacrificios y otros actos similares se practican sin buscar los resultados de esa acción, son válidos para que llegue al conocimiento verdadero el que busca la liberación. Además, los sacrificios y demás actos por una parte y la quietud de la mente y demás por otra, deberes de los respectivos estados de vida, sirven todos como medios para que el conocimiento de la verdad surja. Y algunos de esos medios como la serenidad mental (que se adquiere por el control de los sentidos), que está en relación con el conocimiento verdadero por la expresión: «Aquel que sabe esto» (Br. Up. IV, 4, 23) están próximos a ese conocimiento (son medios directos) mientras otros como los sacrificios, son superficiales (son medios indirectos), y hay que relacionarlos con la expresión: «Tratando de conocer» (Br. Up. IV, 4, 22). Así es como se tiene que entender.

RESTRICCIONES RESPECTO A LA COMIDA

Sūtra 28. *Sólo cuando la vida está en peligro hay permiso para la comida indiscriminada. Porque es lo que (la escritura) ha revelado.*

En la anécdota de la energía vital (*prāna*) tal como se narra en la revisión de los chandogyas se lee: «Para quien conoce la energía vital, todo es

alimento» (Ch. Up. V, 2, 1). Y el texto de los vāgasaneyins dice: «Nada es comido por él. Surge aquí una duda sobre si el texto permite comer cualquier cosa como una ayuda para el conocimiento verdadero, como lo es la serenidad mental o si se menciona con el propósito del simple elogio.

El oponente dice: Cuando surge esta duda, la conclusión a la que hay que llegar es que se trata de un precepto. Porque sólo así tenemos una instrucción para actuar de una manera determinada. Lo que enseña el texto, por tanto, es la eliminación de una norma (sobre la comida) por formar parte de la meditación en la energía vital y teniendo en cuenta su proximidad con lo enseñado.

Surge aquí una objeción: Esta interpretación implica la contradicción de las normas de la escritura acerca de la distinción entre la comida permitida y la no permitida.

Eso no es problema, *dice el oponente*. Esa contradicción es posible, porque el presente caso es una excepción a la regla general. Encontramos también otro ejemplo: la prohibición de hacer daño a cualquier criatura viviente se contradice con el mandato de matar al animal del sacrificio. Y la división general entre las mujeres con las que se puede tratar y aquellas con las que no debe haber comunicación, se contradice con el texto: «Su voto es que no debe despreciar ninguna mujer» (Ch. Up. II, 13, 2) en el que se aconseja no rechazar a ninguna mujer, según leemos con referencia a la meditación *vāmadevya*. También el pasaje que se refiere a la meditación en la energía vital, que indica que se puede tomar toda clase de comida, se contradice con la norma general sobre la comida permitida y la no permitida.

El vedantín dice ante esto: el permiso de comer cualquier comida no es un precepto, puesto que los pasajes citados no contienen ninguna palabra impositiva. La frase: «Para el que conoce la energía vital, todo es alimento» (Ch. Up. V, 2, 1) está en tiempo presente e indica que algo sucede. Y cuando no hay un precepto visible, no se puede imaginar uno por el simple deseo de que produzca cierta clase de conducta. Además el texto dice que «para el que conoce esto no hay nada que no sea alimento», después de haber dicho que todas las cosas, hasta los perros son alimento para la energía vital (*prāna*). Pero cierta clase de comida como perros, etc., no puede ser alimento de un cuerpo humano, aunque todo pueda considerarse alimento de la energía vital.

De aquí se deduce que el texto es un simple elogio que se hace para alabar al conocimiento del alimento de la energía vital. Y no se trata de un precepto que permita toda clase de comida. Esto es lo que indica el *sūtra* con las palabras: «Cuando la vida está en peligro hay permiso para la comida indiscriminada». Significa esto que sólo en casos de la más

extrema necesidad se permite comer cualquier clase de comida. Porque en la escritura se declara así. La *Upanisad* muestra en el comienzo de los brahmana que dice: «Cuando las cosechas habían sido destrozadas por el granizo en el campo de los Korus» (Ch. Up. I, 10, 1) que el sabio Cākrāyana se vio obligado a comer alimentos prohibidos bajo circunstancias de extrema calamidad. Este sabio contrajo una fuerte enfermedad y tuvo que alimentarse con unas judías, una parte de las cuales había sido comida por un elefante conductor. Sin embargo, después de haberlas comido, rechazó el agua que se le ofrecía con la excusa de que ya el hombre había bebido de ella. Y el sabio dio esta razón para su conducta: «No habría podido sobrevivir si no hubiera comido judías. Pero puedo beber agua cuando quiera» (Ch. Up. I, 10, 4). Y al día siguiente comió las mismas judías dejadas después de haber comido el mismo y otro.

La escritura nos muestra que el comer las sobras dejadas por otro indican el principio revelado por la *Upanisad* de que cuando se trata de preservar la vida en peligro de muerte, se puede comer incluso alimento prohibido. Con el rechazo a beber agua se enseña que no debe hacerlo en circunstancias normales nadie, ni siquiera una persona que conoce la verdad (un sabio). Deducimos de aquí que el texto: «Para el que conoce la energía vital...» (Ch. Up. V, 2, 1) es un texto de alabanza (*arthavāda*).

Sūtra 29. *Y por eso las escrituras se contradicen (en cuanto al alimento permitido y prohibido).*

Y los textos: «Cuando el alimento es puro, la mente es pura» (Ch. Up. VII, 26, 2) y otros similares, que distinguen entre lo que se debe comer y lo que no, a partir de esta interpretación no resultan contradictorios.

Sūtra 30. *Además la tradición mantiene lo mismo.*

Los textos de la tradición afirman también que cuando se dan casos de extrema necesidad pueden comer indiscriminadamente toda clase de alimentos tanto las personas que conocen la verdad como las que no la conocen. Por ejemplo: «Como una hoja de loto no es tocada por el agua, así la persona que en peligro de muerte come cualquier clase de alimento, no es afectada por su impureza». Y otros textos de la tradición enseñan sin embargo que el alimento no permitido debe evitarse, como: «El brahman debe evitar siempre las bebidas alcohólicas. Los borrachos se transforman en gusanos por beber bebidas prohibidas.

Sūtra 31. *Y por eso los textos de la escritura prohiben el vicio.*

En el texto samhitā de los kathas encontramos la prohibición de comer alimentos no permitidos. Su propósito es evitar el hábito de actuar bajo la dependencia del vicio: «Por eso un brahman no debe beber bebidas alcohólicas». Y este texto se aclara más con el pasaje anterior: «Para el que conoce la energía vital» (Ch. Up. V, 2, 1) se ve como un simple elogio. Textos como éste son elogios nada más y no preceptos.

LOS DEBERES DE LOS ESTADOS DE VIDA DEBEN SER CUMPLIDOS POR TODOS

Sūtra 32. *Y los deberes de los distintos estados de vida, deben cumplirse incluso por aquellos que no desean la liberación. Porque así lo prescriben las escrituras.*

Se ha probado ya en el *sūtra*: «Se necesitan también los deberes religiosos que las escrituras prescriben» (B. S. III, 4, 26), que los deberes de los distintos estados de vida conducen al conocimiento de la verdad. Ahora consideramos si estos seres han de ser cumplidos por el que no desea la liberación final y vive en su estado sin ningún deseo de conocer la verdad.

El oponente dice: Los deberes de los estados de vida se prescriben como medios para llegar al conocimiento verdadero, como vemos en el texto: «Los brahmanes buscan este conocimiento mediante el estudio de los *Vedas*, etc.» (B. Up. IV, 4, 22). Por tanto los deberes obligatorios no han de cumplirlos los que no desean el conocimiento de la verdad, sino otro resultado. Porque si fueran obligatorios también para él (para el que no lo desea) entonces esos deberes no llevarían al conocimiento verdadero, pues sería contradictorio relacionarlos y no relacionarlos a la vez (a los deberes con el conocimiento verdadero).

El vedantín dice: La respuesta a esto la da el *sūtra* presente. Los deberes obligatorios, según se indica ahí, han de ser cumplidos incluso por los que no buscan la liberación y se limitan a vivir ese estado de vida. Porque esos deberes se imponen en textos como: «Se debe practicar el sacrificio del fuego mientras dura la vida». Y desde este punto de vista no se debe analizar mucho si los textos védicos tienen demasiados propósitos. El siguiente texto responde a la objeción que se hizo anterior-

mente sobre si los deberes religiosos no conducen en ese caso al conocimiento verdadero.

Sūtra 33. *Y esos deberes deben cumplirse porque pueden conducir a que se origine el conocimiento de la verdad.*

Esos deberes están también relacionados con el conocimiento verdadero porque se prescriben así como en el texto: «Buscan este conocimiento a través del estudio de los *Vedas,* etc. » (Br. Up. IV, 4, 22). Esto se explicó en el *sūtra* «y hay necesidad de todos los deberes» (B. S. III, 4, 26). No debe interpretarse que los textos que afirman la relación (*sahakāritva*) entre los deberes de los estados de vida y el conocimiento verdadero, se refieran al resultado de ese conocimiento, como en el caso de Prayāja, etc. Porque el conocimiento verdadero no puede ser considerado objeto de preceptos y su fruto no es un resultado que se obtiene a través de unos medios[8]. Y esos medios son preceptos como el sacrificio Darśa-Pūrnamāsa, que tiene como propósito obtener algunos resultados como el mundo celestial con ayuda de ciertos medios. Pero el conocimiento no es así. Por eso dice el *sūtra*: «Por esta razón los que han renunciado, no necesitan "encender el fuego", ni ningún otro rito» (B. S. III, 4, 25). Los textos que afirman la dependencia de los actos religiosos del conocimiento verdadero deben interpretarse comprendiendo que esos actos son medios para la aparición del conocimiento. Y no hay que temer que se presente una contradicción entre lo que es obligatorio siempre y lo que sólo lo es ocasionalmente. Porque puede haber diferencia en la conexión (de obligatoriedad), aunque los deberes sean los mismos. Y porque es diferente la conexión de obligatoriedad que se desprende de textos sobre la duración de la vida y otros parecidos; ya que no surge de ahí el conocimiento verdadero como resultado.

Ocasionalmente obligatoria es la otra clase de conexión que se basa en textos como: «Los brahmanes buscan conocerle, a través del estudio de los *Vedas*» (Br. Up. IV, 4, 22). De aquí si surge el conocimiento verdadero. El caso es análogo al del sacrificio de madera de khādira, que a través de una conexión de obligación permanente tiene el propósito del sacrificio, mientras que a través de una conexión ocasional tiene como propósito al hombre que hace el sacrificio.

8. El descubrimiento de la verdad absoluta, del Ser absoluto está más allá de la causalidad. No es, por eso, efecto de ninguna causa. No se habla aquí de un conocimiento mecánico sino creativo.

Sūtra 34. *En cualquier caso los mismos deberes religiosos han de cumplirse. Porque hay señales de las dos clases que lo indican.*

En ambos casos, tanto si se consideran deberes propios de los estados de vida, como si se trata de ayudas para el conocimiento de la verdad, los mismos deberes religiosos, como el sacrificio del fuego y otros, han de cumplirse.

¿Qué es lo que el maestro desea excluir con la enfática expresión «los mismos deberes»?, *se podría preguntar.*

Respondemos, *dicen los vedantines,* que se trata de excluir la sospecha de que esos deberes puedan separarse. En la escritura de los kundapāyin se prescribe en el texto: «Se realiza el sacrificio del fuego por un mes». Se trata de un sacrificio diferente del ordinario. Sin embargo, aquí no hay una separación de deberes. ¿Por qué? Debido a las dos señales indicadoras, las señales de las escrituras védicas y las de la tradición. Las señales indicadoras védicas se dan en el texto: «Los brahmanes tratan de conocerle a través del estudio de los *Vedas*» (Br. Up. IV, 4, 22), que muestra la aplicabilidad de esos mismos deberes religiosos, tal como existen con su formas bien determinadas. Y no prescriben una forma extraordinaria, para ayudar al surgimiento del conocimiento verdadero. Las señales indicadoras en la tradición aparecen en: «Aquel que realiza sus deberes con independencia del resultado de sus actos» (B. Gītā VI, 1). Esto muestra cómo los ritos ya practicados como obligatorios pueden conducir al conocimiento verdadero. Y textos como: «Aquel que está capacitado por sus cuarenta y ocho purificaciones» se refieren a la purificación que producen los actos religiosos y al hecho de que el conocimiento se puede dar en una persona que se ha purificado por ellos. Vemos así que el énfasis en la no-diferenciación de los deberes es adecuado. Y la presencia de señales indicadoras nos conducen a ver los ritos como ayudas del conocimiento verdadero.

Sūtra 35. *La escritura védica también declara que aquel (que se ha purificado con la práctica del estado* brahmacarya*) no es vencido (por la pasión).*

Este *sūtra* muestra una señal indicadora más para llegar a la conclusión de que los actos religiosos ayudan al conocimiento verdadero. La escritura afirma también que aquel que ha practicado el estado de *brahmacarya* no es vencido por las tormentas de la pasión. Veamos el texto: «El Ser no decae cuando se llega a Él mediante el *brahmacarya* (Ch. Up.

VIII, 5, 3). Así se llega a la conclusión de que los actos religiosos no son sólo deberes propios de los estados de vida, sino también ayudas para que el conocimiento de la verdad aparezca.

EL CONOCIMIENTO VERDADERO PARA AQUELLOS QUE NO PERTENECEN A LOS ESTADOS DE VIDA

Sūtra 36. *Y las personas que se encuentran entre los dos estados, están también capacitadas (para el conocimiento de la verdad). Porque así lo dice (la escritura upanisádica).*

Surge una duda: Esas personas que no pertenecen a ninguno de los estados de vida, como los viudos por ejemplo, o aquellos a los que le falta alguno de los requisitos para entrar en ellos, como la salud, ¿son capaces de llegar al conocimiento de la verdad o no?

El oponente dice: Ante esta duda, la conclusión es que no están capacitados. Porque se ha demostrado ya que los deberes de los diferentes estados son ayudas para que el conocimiento aparezca y esas personas no tienen oportunidad de realizar esos deberes.

El vedantín responde así: La respuesta a esto se encuentra en el *sūtra*: «Y las personas que se encuentran entre los dos estados, están también capacitadas...» Incluso la que se encuentra en un estado intermedio, a punto de dejar un estado u otro, está capacitada también para el conocimiento verdadero. ¿Por qué? «Porque así lo dice (la escritura upanisádica». Nos encontramos con pasajes escriturales que declaran que personas de esa clase como Raikva en Ch. Up. IV, 1-3, Vācaknavī en Br. Up. III, 6, 1 y otros que se encuentran en las mismas circunstancias, tenían el conocimiento del Absoluto.

Sūtra 37. *Esto también lo afirma la tradición.*

Hay historias en las que algunas personas como Samvarta no prestaban atención a los deberes propios de los estados de vida y tenían hábitos como el de ir desnudos y sin embargo llegaron a ser grandes yoguis.

El oponente interviene aquí: Esos ejemplos que se citan de los *Vedas* y la tradición nos muestran simplemente señales indicadoras. Pero, ¿cuál es la conclusión a la que se llega de todo esto?

El vedantín dice: La conclusión nos la da el siguiente *sūtra*:

Sūtra 38. *(En ese caso se llega al conocimiento de la verdad) a través de actos especiales.*

En casos específicos como el de los viudos es posible llegar al conocimiento verdadero a través de los actos religiosos tales como la oración, los ayunos, la devoción, que pueden ser realizados por cualquier persona en general y que no interfieren con el hecho de estar fuera de los estados. Así la tradición dice: «No hay duda de que el brahman se perfecciona por la simple oración. Puede que no cumpla con otros deberes aparte de éste. Pero aquel que tiene buen corazón es considerado brahman aunque no haga nada más» (Manu. II, 87). Este texto muestra que aunque los deberes de los estados no sean posibles, la oración prepara para la aparición del conocimiento de la verdad. Más aún, el conocimiento verdadero puede llegar ayudado por los actos religiosos realizados en nacimientos anteriores.

La tradición dice al respecto: «Cuando un yogui que practica con constancia se purifica de toda culpa y se perfecciona a través de muchos nacimientos, logra la más alta meta» (B. Gītā, VI, 45). Y esto nos enseña que las impresiones mentales adquiridas en vidas pasadas pueden también ayudar para llegar al conocimiento verdadero. Este conocimiento produce un resultado directo (la desaparición de la ignorancia) y por eso capacita al que lo desee para aprender a través de la mera ausencia de obstáculos. Por tanto, no hay nada que impida aceptar que los viudos y otros (que no tengan un estado determinado) están capacitados para el camino del conocimiento verdadero.

Sūtra 39. *Pero el otro (estado de vida) es mejor que éste, por las señales que lo indican en las Upanisad y la tradición.*

En comparación con esto, con la estancia en un estado intermedio, «el otro estado», el que pertenece a un orden de vida establecido, «es mejor» para preparar el surgimiento del conocimiento de la verdad. Porque eso está confirmado por las *Upanisad* como en: «Cualquier otro conocedor del Absoluto que haya realizado buenas acciones y se identifique con la luz suprema puede ir por este camino» (Br. Up. IV, 4, 9). Y también las señales de la tradición lo indican: «Uno "nacido dos veces" (de casta superior), no debe vivir fuera del estado de vida ni siquiera por un día» y «si alguien está fuera del estado de vida por un año, debe hacer penitencia por ello».

NO SE HA DE VOLVER AL ESTADO DE VIDA ANTERIOR

Sūtra 40. *Aquel que ha llegado a eso, al más elevado estado de vida (el de renunciante), no ha de volver (al anterior estado), pues se prohibe este retroceso (en las escrituras) y no hay precedentes a favor. Ésta (es la opinión) de Jaimini también.*

Surge una duda: Se han establecido estados de vida donde la pureza de la castidad es obligatoria. ¿Aquel que ha vivido en ellos puede por una u otra razón retroceder a otro estado o no?

El oponente dice: No hay una razón determinada para que alguien que desee realizar los deberes de un estado o que esté influido por la pasión no pueda descender a un estado inferior.

¿Por qué es así? La respuesta, *indica el vedantín,* está dada en el *sūtra*. Porque hay una norma restrictiva y ausencia en los textos de este retroceso como precedente a favor. En primer lugar, existen normas restrictivas que declaran que no debe hacer descenso. Por ejemplo en: «El que dedica su vida a la práctica de la austeridad en casa de un maestro» (Ch. Up. II, 23, 1), «El camino indicado por las escrituras es el del que se retira al bosque y tiene como propósito el no retornar», «Al ser despedido por el maestro, sigue los deberes de uno de los cuatro estados de vida hasta que el cuerpo perece», y otros textos más. En segundo lugar algunos textos enseñan el ascenso a los más elevados estados como: «Tras terminar el estado *brahmakarya* de vida puede hacerse un padre de familia» (Jā. Up. 4), «Se puede llegar a la vida de renunciante desde el mismo estado de *brahmakarya*» (*ibid.*). No hay frases que se refieran al retroceso a estados inferiores. Y en tercer lugar existe precedente para el descenso a un estado inferior. Las escrituras dicen al respecto: «Es mejor cumplir el propio deber aun con defectos que cumplir bien el deber ajeno» (B. Gītā III, 35). Y hay un principio lógico que dice que cualquier cosa que sea responsabilidad de cierta persona ése es su deber y no otra cosa distinta que esa persona pueda hacer bien. Porque todo deber tiene un precepto de base. Tampoco está permitido el retroceso por influencia de la pasión. Porque las normas restrictivas tienen mayor peso que la pasión. A través de la palabra «también» el *sūtra* indica el acuerdo Jaimini y Bādarāyana en este punto. Y eso confirma nuestra posición.

EXPIACIÓN POR LA TRANSGRESIÓN DEL CELIBATO

Sūtra 11. *Y no puede haber (expiación), como la que se menciona en el capítulo dedicado a la capacitación (en el* Pūrva-Mīmānsā*). Porque esta falta se considera irremediable en la tradición. Y porque sería ineficaz (la expiación señalada, en este caso).*

Si un estudiante *brahmakarin* que tiene un voto de castidad de por vida lo rompe por falta de atención, ¿ha de realizar el sacrificio expiatorio que se prescribe en: «Un estudiante *brahmakārin* que ha roto el voto de castidad sacrificará un asno a Nirrti», o no?

No, *dice el oponente*. Porque aunque en el capítulo que trata de la capacitación (en el *Pūrva-Mīmāmsā*, Sū. VI, 8, 22) se menciona la expiación en: «Ofrecer un animal por un estudiante que ha roto sus votos debe hacerse como en el sacrificio Upanayama, según el fuego ordinario, pues aún no está maduro para el fuego especial del matrimonio Āhavanīya» (Jai. Sū. VI, 8, 21). Sin embargo esas ceremonias no pueden aplicarse al que es *brahmakārin* durante toda su vida.

¿Cuál es la razón de esto? La razón es que según la tradición, esas faltas no pueden ser expiadas, lo mismo que cuando se ha cortado una cabeza de un cuerpo no puede ser restaurada. «El que después de entrar en la vida de celibato (*naisthika*) la abandona, cae en el error, pues quien ha humillado así a su propio ser no puede ser purificado ya». Sin embargo, es posible la expiación en el que es un estudiante por un tiempo, el *upakurvana brahmakārin* (y al finalizar sus estudios se casará). Porque en ese caso no hay declaración específica en la tradición.

Sūtra 42. *Pero algunos consideran esta falta menor y, por tanto, reclaman la expiación como en el caso de comer alimentos prohibidos. Esto se ha explicado en el* Pūrva-Mīmansā.

Algunos maestros, sin embargo, son de la opinión de que la transgresión es menor. Si una persona que ha hecho el voto de castidad de por vida lo rompe por distracción, no es una falta tan grave, excepto en el caso de que se refiera a la esposa del maestro. Y ellos reclaman una ceremonia expiatoria que sea válida tanto para el que ha hecho el voto de castidad de por vida como para el que sólo lo ha hecho temporalmente. Siendo ellos estudiantes puros, *brahmakārin* y habiendo cometido la misma fal-

ta, se les debe considerar igual. El caso es análogo al del alimento. Lo mismo que los *brahmakārins* (en general) que han roto sus votos tras comer carne, beber vino o algo semejante, pueden purificarse tras una ceremonia, aquí también. Y la razón para esta decisión es que no se encuentra ningún pasaje escritural que apoye el punto de vista de aquellos que niegan la expiación a los que han roto el celibato de por vida. Mientras que aquellos que admiten la expiación pueden basar su punto de vista en el pasaje mencionado anteriormente: «Un estudiante que ha roto el voto debe sacrificar un asno...», que no hace distinción entre los dos tipos de célibes. Por eso lo adecuado aquí es aceptar la validez de la ceremonia de expiación también para los que han hecho votos permanentes. El principio en el que se basa esta decisión se ha explicado ya en el capítulo que trata de los medios del conocimiento correcto «En los dos casos se debe aplicar igualmente» (Jai. Sū. I, 3, 8).

Respecto a esto la tradición declara que: «Se debe explicar según lo que esté establecido en las escrituras, porque los actos religiosos se determinan de esa manera» (Jai. Sū. I, 3, 9). Así la ausencia de expiación en la tradición debe explicarse en el sentido de inducir a un esfuerzo de voluntad (en el que ha hecho el voto, para cumplirlo). Y lo mismo sucede en el caso de los monjes mendicantes y de los ermitaños de los bosques como se lee en textos como: «Si un ermitaño del bosque rompe el voto de su estado, debe hacer penitencia por doce días, y luego cultivar la tierra para que crezcan plantas», «Si un monje mendicante rompe su voto, debe proceder como el anterior, cultivará las plantas de *soma* y practicará las ceremonias de purificación que le correspondan según a la rama védica a la que pertenezca».

LA EXPULSIÓN DE LA COMUNIDAD

Sūtra 43. *(Pero tanto si se considera una falta mayor como si se considera menor) deben mantenerse fuera siguiendo la tradición y las buenas costumbres.*

Tanto si las faltas a los respectivos estados de vida que cometen los que han hecho voto de castidad se consideran faltas graves como si se consideran leves, deben ser expulsados de la sociedad por las personas honorables (*sishias*). Porque la tradición se refiere a ellos en términos de fuerte censura, como en: «No puede haber expiación para aquel que habiendo vivido en celibato permanente, sale de él, pues quien ha humillado su propio ser, no puede purificarse ya», «Aquel que toca a un brahman que

ha roto su voto y ha caído de su elevado estado de vida, expulsado de su propia sociedad, o a uno que ha muerto colgado o roído por gusanos, debe realizar la ceremonia Kāndrāyana (de expiación). Y las buenas costumbres también lo condenan. Porque las personas decentes no practican sacrificios, ni estudian, ni van a bodas con tales personas.

MEDITACIONES RELACIONADAS CON RITOS

Sūtra 44. *El maestro Ātreya piensa que el actor de las meditaciones ha de ser el que dirige el sacrificio. Porque las* Upanisad *mencionan sus resultados.*

Respecto a las meditaciones que están en relación con las diferentes partes de un sacrificio, podemos preguntarnos: ¿Han de ser realizadas por el que hace el sacrificio o por los sacerdotes oficiantes?

Ātreya dice: Deben ser realizadas por el que hace el sacrificio. Porque la escritura menciona sus resultados. Esos resultados se encuentran en textos como el siguiente: «Hay lluvia para aquel que sabe meditar en las cinco clases de *Sāma* como lluvia. Y él puede traer la lluvia para otros también» (Ch. Up. II, 3, 2). Lógicamente ese resultado pertenece al que dirige el sacrificio. Porque él es quien hace la representación del sacrificio como un todo con sus partes. Y tales meditaciones caen dentro del ámbito de aquello para lo que está capacitado. Además, sabemos por la *Upanisad* que el resultado de la meditación pertenece a los meditadores como se establece en: «Hay lluvia para aquel que sabe meditar...» (*ibid.*).

Aparece una objeción aquí. La escritura también se refiere al resultado del sacerdote en: «Cualquier deseo que tenga tanto para él como para el que hace el sacrificio, lo obtiene mediante sus cantos» (Br. Up. I, 3, 28).

Ātreya responde a esto: No, porque el resultado se adjudica ahí al sacerdote para dar énfasis al texto (y es un caso especial). Por tanto, el maestro mismo del rito (el que hace el sacrificio) es el actor de esas meditaciones que tienen un resultado.

Sūtra 45. *El maestro Audulomi dice que es el deber del sacerdote (el realizar todo el sacrificio con sus meditaciones) porque se le retribuye por ello.*

La afirmación de que las meditaciones como partes del sacrificio deben hacerlas los que ofrecen el sacrificio es infundada. Son más bien el trabajo del sacerdote, como el maestro Audolomi piensa. ¿Y por qué es esto así? Porque el sacerdote es retribuido por el trabajo de realizar la ceremonia junto con sus partes. Y las meditaciones en el *udgītha* y otras, entran dentro de esa realización, pues pertenecen a aquello para lo que el principal del sacrificio (el sacerdote) está autorizado. Además han de llevarse a cabo únicamente por el sacerdote, como sucede con las normas que regulan la leche de vaca que se debe poner en una cierta vasija (*godohana*). De acuerdo con esto la escritura declara que el *udgātā* (sacerdote que canta el himno) ha de ser el que hace la meditación en el siguiente pasaje: «Baka, hijo de Dalbha, conocía el *udgītha* (la meditación) y fue el *udgātā* de las personas en el bosque Naimisa» (Ch. Up. I, 2, 13). Y respecto a la afirmación del oponente de que la escritura declara que el resultado pertenece al actor, no hay ningún problema, pues los sacerdotes actúan por otros. Y el resultado no puede favorecerle a ellos a menos que se especifique en el texto.

Sūtra 46. *Y los textos védicos también (lo confirman).*

«Dijo: "Cualquiera que sean las bendiciones que los sacerdotes piden en el sacrificio, ellos oran sólo para el que ofrece el sacrificio"» (Śa. B. I, 3, 1, 28), «Por tanto un udgātā que sabe esto preguntará: "¿Qué deseo conseguiré para ti con los cantos?» (Ch. Up. I, 7, 8-9). Estas clases de textos declaran también que el resultado de las meditaciones en las que el sacerdote es quien actúa, son para el que ofrece el sacrificio. Se llega por tanto a la conclusión de que las meditaciones como partes de un acto sacrificial, deben ser realizadas por los sacerdotes.

PRECEPTOS ACERCA DEL ESTADO MEDITATIVO

Sūtra 47. *El estado meditativo es la prescripción de otro auxiliar (al conocimiento) un tercero (además de los dos prescritos expresamente), como alternativa para quien a pesar de tener el conocimiento verdadero (no ha eliminado aun la ilusión de dualidad) como en el caso de otros preceptos basados en el principal.*

En Br. Up. encontramos el texto: «Aquel que ha descubierto lo Absoluto, Brahman, después de un período de estudio y aprendizaje, debe tratar de vivir desde esa fuerza que viene de la verdad. Al conocer todo sobre esa fuerza y ese aprendizaje se hace meditativo. Y cuando conoce ya todo sobre el estado meditativo y su opuesto llega a ser un sabio brahman» (III, 5, 1). Ante este pasaje surge una duda: ¿se prescribe el estado meditativo (*muni*) o no?

El oponente dice que no. Porque el precepto indica: «Debe tratar de vivir desde esa fuerza que viene de la verdad». La terminación verbal no denota un mandato: «Se hace meditativo (*muni*)». Por lo que habrá que considerarla como un reconocimiento de un acto ya conocido.

Surge una objeción: ¿Cómo se ha llegado a la conclusión de que esto es así?

El oponente dice: Porque los términos «estado meditativo» y «estado de aprendizaje» denotan conocimiento. Y se refiere el texto al estado meditativo en: «Después de haber aprendido». Además es evidente que el texto: «Cuando conoce ya todo sobre el estado meditativo y su opuesto llega a ser un sabio brahman» (*ibid.*) no prescribe la condición de brahman, pues ese estado está previamente establecido. Luego esa frase «llega a ser un brahman» se utiliza con el sentido de simple alabanza (*anuvāda*). El estado meditativo que conduce a la iluminación tiene que considerarse junto al aprendizaje y la fuerza de la verdad por ser algo nuevo.

El oponente interviene: Pero ¿no se ha dicho que el estado meditativo está ya implícito en la palabra aprendizaje?

Eso no es problema, *dice el vedantín*. Porque el término «sabio silencioso (*muni*)» ya implica un gran conocimiento de la verdad. Y también la palabra tiene el sentido de «aquel que contempla». Además ese sentido se encuentra en: «Soy Vyāsa entre los sabios contemplativos» (B. Gītā X, 37).

El oponente dice: La palabra *muni* parece referirse al más elevado estado de vida en los textos: «El padre de familia, la vida en casa del maestro, la vida de un *muni* y la vida en el bosque».

No, *dice el vedantín*. Porque existe un significado diferente en los textos: «Vālmiki, el gran sabio (*muni*)». En el texto (señalado por el oponente) la palabra *muni* debe entenderse como el más elevado estado por mencionarse entre otros. Porque la vida monástica falta por mencionar, y porque ese elevado estado se distingue por el conocimiento verdadero. Por tanto, concluimos que en el texto que tratamos el estado meditativo (de *muni*), cuya marca característica es la preeminencia del conocimiento verdadero, se prescribe como un tercer factor a partir del estado de fuerza de la verdad y el de aprendizaje. Y contra la objeción de que el precepto termina con este estado, señalamos que hay que considerar el esta-

do meditativo como un precepto también. Porque se trata de algo nuevo, único: «Uno llega a ser un meditador silencioso». Y también tenemos que tener en cuenta que el estado meditativo es algo que se ha de adquirir. Y por eso deducimos que la prescripción de este estado se debe aceptar lo mismo que la del estado de fuerza de la verdad y la del estado de aprendizaje. Y la frase: «Para el que es así» debe entenderse para el monje (*sannyāsin*) que tiene el conocimiento de la verdad.

¿Cómo sabemos que significa eso?, *pregunta el oponente.*

Y el vedantín responde: Por el hecho de que el tema del pasaje es el monje que tiene el conocimiento verdadero, como podemos ver en el texto anterior: «Habiendo conocido el mismo Ser los brahmanes no desean hijos, salud o mundos y viven como monjes mendicantes» (Br. Up. III, 5, 1).

El oponente pregunta de nuevo: Pero si el monje tiene el conocimiento (del Ser) y la importancia de ese conocimiento se ha establecido ya, ¿para qué se necesita el precepto de meditar?

El vedantín dice: A esto responde el *sūtra*: «como alternativa para quien...». Significa que el precepto se establece para quien no haya llegado al conocimiento perfecto (de la verdad del Ser) a causa de la persistencia de las ideas erróneas de dualidad. Y hay que entender el párrafo: «Como en el caso de otros preceptos basados en el principal» de esta manera. Con el precepto más importante en textos como el que se refiere a los sacrificios: «Aquel que está deseoso del mundo celestial debe ofrecer el sacrificio Darśa-Pūrnamāsa», se incluyen los actos accesorios como encender el fuego para ayuda al sacrificio principal. Del mismo modo debemos entender este texto cuyo tema es el conocimiento verdadero. Aquí el estado meditativo se prescribe como algo que ayuda a ese conocimiento nada más.

El oponente dice: El estado de vida del renunciante que se caracteriza por la fuerza derivada del conocimiento verdadero, está menospreciado por la escritura. Por eso en el Ch. Up. se prefiere la vida del padre de familia en el pasaje: «Después de haber terminado los estudios, se establece en el estado de padre de familia (y llega al conocimiento del Ser)» (Ch. Up. VIII, 15, 1). Al llegar a esta conclusión la *Upanisad* manifiesta una preferencia por ese estado.

A esto responde el siguiente *sūtra, dice el vedantín.*

Sūtra 48. *Sin embargo se concluye con el estado de padre de familia (en Ch. Up.) porque ése es un estado que incluye los deberes de todos.*

La palabra «sin embargo» se utiliza para hacer una distinción. La característica distintiva del padre de familia es que en su forma de vida incluye todo. Porque las escrituras han prescrito para ese estado muchos deberes como actos religiosos que requieren un gran esfuerzo. Y tiene que practicar además las virtudes de los otros estados tanto como le sea posible, como el no dañar a ninguna criatura viviente, el control de los sentidos, etc. No hay, por tanto, ninguna contradicción en la *Upanisad* al finalizar el párrafo con el padre de familia.

Sūtra 49. *Porque se da un precepto para los otros estados lo mismo que para el estado meditativo.*

Lo mismo que los dos estados de vida, como el del monje y el del casado, están prescritos por los *Vedas*, también lo están los otros dos, el del ermitaño y el del estudiante. Porque ya han señalado antes esto textos relevantes como: «Austeridad es lo segundo y lo tercero es vivir como estudiante en la casa de un maestro» (Ch. Up. II, 23, 1). Y como los cuatro estados de vida se prescriben igualmente hay opción para pertenecer a uno de ellos en particular o a todos uno tras otro. El plural que se usa en el *sūtra* en «los otros», cuando se habla sólo de dos órdenes de vida, se debe a que se consideran las varias divisiones o la multiplicidad de sus seguidores. Así es como ha de entenderse el texto.

EL ESTADO DE INOCENCIA

Sūtra 50. *(La conducta «como de un niño» significa) sin manifestarse con ostentación, según la relación con el contexto.*

Surge una duda en el texto siguiente: «Un brahman después de haber aprendido (*pānditya*), debe desear vivir como un niño (*bālyena*)» (Br. Up. III, 5, 1). Lo infantil (*bālya*) aparece como algo que se debe seguir. Esa palabra deriva de niño (*bāla*) con un sufijo, por lo que el término significa o bien el hecho de ser un niño o el tener la conducta de un niño. Pero el estado infantil que se tiene sólo a cierta edad, no se puede adquirir después. Por lo que la frase: «Vivir como un niño» debe significar comportarse como tal, responder a las llamadas de la naturaleza como responde un niño, con la cualidad de la inocencia, sin astucia, sin arrogancia y sin pasiones físicas.

Ante esta duda *el oponente responde*: El significado de la expresión «como niños» (*bālya*) se conoce habitualmente como una forma de conducta que consiste en hablar, comer siguiendo el propio gusto, respondiendo a las llamadas de la naturaleza tal como vienen. Por eso es lógico que lo interpretemos así en este texto.

Hay una objeción a esto: Esa clase de conducta impulsiva es inadecuada. Porque la consecuencia de ella sería la depravación, la degradación de uno mismo.

No, *dice el oponente*. Porque el monje que conoce la verdad está libre de toda inmoralidad, como señalan explícitamente las escrituras. Es como cuando se dice que el sacrificante está libre de culpa al matar un animal (para el sacrificio).

El vedantín dice: La respuesta ante esto es que no puede ser así, pues este texto tiene otro sentido. Y mientras sea posible otra interpretación racional de la palabra *bālya* no debemos adoptar una interpretación que implique un precepto que resulta inútil. Además, un asunto se prescribe para ayudar al tema principal. Y el tema principal aquí es la decisión de continuar en el conocimiento verdadero que los monjes deben llevar a cabo. Y si aceptáramos la conducta de un niño, tal como se ha señalado aquí, no sería posible que a través de ese tipo de comportamiento se fomentara el conocimiento de la verdad. Por tanto, entendemos la expresión «como un niño» (*bālya*) como el estado interior de quien no ha llegado a la culminación en la astucia funcional y pasional. Esto es lo que expresa el *sūtra* diciendo: «Sin manifestarse como algo separado». Es como decir que no demuestra su saber, su erudición o su virtud; que está libre de soberbia, de ostentación. Como un niño cuyos sentidos no se han desarrollado todavía no trata de hacer ostentación ante los demás.

De esta manera el pasaje upanisádico tiene un sentido lógico en armonía con el tema principal. Y respecto a esto los autores de la tradición han dicho: «Aquel que nadie reconoce como noble o innoble, como instruido o no-instruido, como de conducta decente o indecente, es un verdadero brahman. Es una persona que conoce la verdad, de comportamiento sencillo, que cumple sus prácticas espirituales en secreto. El sabio pasará desconocido por la vida como si fuera ciego, inconsciente o sordo». Y «pasará desapercibida su manera de ser y su conducta».

EL MOMENTO EN QUE SURGE EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

Sūtra 51. *La aparición del conocimiento de la verdad tiene lugar incluso en esta vida si no hay obstrucción (a los medios adoptados). Porque eso es lo que se revela (en las Upanisad).*

Se presenta una duda: Los medios del conocimiento de la verdad, los más elevados y los menos, se han tratado en el *sūtra*: «Se necesitan también los deberes religiosos que las escrituras upanisádicas prescriben (para el conocimiento de la verdad...)» (B. S. III, 4, 26). Consideramos ahora si el conocimiento verdadero, el resultado al que se llega con esos medios, aparece en esta misma vida o después en otra. ¿A qué conclusión llegaremos?

El oponente dice que aquí mismo. Pero alguien pregunta: ¿Por qué razón?

El oponente responde: Porque a ese conocimiento le precede el estudio de la escritura, y nadie se dedicaría por sí mismo a ese estudio pensando que el fruto de su conocimiento lo tendría en el próximo mundo. Lo que observamos es que las personas comienzan a estudiar para que aparezca la comprensión de la verdad en esta misma vida. Y los actos religiosos ayudan al surgir del conocimiento únicamente a través del estudio, pues sólo surge con los medios adecuados para la comprensión de la verdad. Por tanto, la iluminación del conocimiento debe darse en esta misma vida únicamente.

El vedantín dice: Ante esta posición, nuestra respuesta es: «La aparición del conocimiento de la verdad tiene lugar incluso en esta vida si no hay obstrucción a los medios adoptados». Eso significa: cuando el medio de conocer operativo no es obstruido por algún resultado de las obras del pasado que dan su fruto en ese momento, el conocimiento es posible incluso en esta vida. Pero cuando esa obstrucción tiene lugar, entonces se da en la siguiente vida. Y el que un acto pasado llegue a dar su fruto depende de la concurrencia en tiempo, lugar y causa, que se presente. No hay ninguna norma obligatoria por la que el mismo lugar, tiempo y causa que hacen surgir una acción puedan hacer surgir también otra. Porque hay obras cuyos frutos son opuestos unos a otros. Y la escritura sólo muestra cuál es el fruto de cada obra sin enseñar las condiciones especiales de lugar, tiempo y causa. De hecho, debido a la fuerza específica de los medios empleados, algunos poderes supra-sensoriales de un acto se manifiestan por sí mismos, mientras que el poder de otros se mantiene inmovilizado por su influencia. Y no hay ninguna razón para que el conocimiento verdadero aparezca en un momento o en otro, pues la intención de tenerlo en esta vida o en otra no lo condiciona. Aunque surgiera el conocimiento a partir del estudio, surgiría sólo cuando los impedimentos se hubieran eliminado. Por eso la *Upanisad* muestra

que el Ser es inescrutable en el texto: «Pocos son los que tienen la posibilidad de oír hablar de Aquello. Y entre los que oyen, pocos son los que lo comprenden. Es digno de admiración aquel que lo comprende cuando un maestro capacitado le instruye» (Ka. Up. I, 2, 7). Y cuando la *Upanisad* dice que Vāmadeva llegó a ser el Absoluto en la misma matriz de su madre (Ai. Up. II, 1, 5) sólo muestra que el conocimiento de la verdad última puede surgir en un nacimiento posterior como resultado de las prácticas realizadas en la vida anterior. Porque un niño en la matriz misma no puede hacer ninguna práctica como si estuviera en este mundo.

En la tradición se ve también que Arjuna pregunta a Krishna: «¿Qué le sucede a aquel que... no llega a la perfección en el yoga?» (B. Gītā, VI, 37). Y la respuesta de Krishna es: «El que actúa bien, hijo mío, nunca encuentra un mal fin» (B. Gītā, VI, 40). Y enseguida declara que aquel (el que falla intentando hacer la unidad) irá a un mundo celestial y más adelante nacerá en una buena familia. Y finalmente afirma en el principio del pasaje: «Entonces vuelve a encontrar la sabiduría que había adquirido en su cuerpo anterior», y termina: «Y perfeccionado a través de muchos nacimientos logra la más elevada meta» (B. Gītā VI, 43-45). Se revela aquí el mismo hecho. La conclusión, por tanto, confirma que el conocimiento de la verdad surge en esta vida o en otra posterior. Depende esto de la eliminación de los impedimentos.

NO HAY DIFERENCIAS RESPECTO A LA LIBERACIÓN

Sūtra 52. *Respecto a la liberación, el resultado (del conocimiento de la verdad), no hay reglas, porque ese estado se ha determinado definitivamente (como inmutable).*

Hemos visto que en el caso de un aspirante a la liberación que sigue los medios del conocimiento verdadero, hay una regla que se aplica individualmente. Se presenta una diferencia definitiva de resultados que pueden llevar al surgimiento del conocimiento en esta vida o en otra posterior. Y esta diferencia se debe al grado fuerza y persistencia en las prácticas. Pero ahora nos encontramos con una duda. Se podría suponer que existe una diferencia similar definitiva respecto al fruto de la liberación según la superioridad o inferioridad del conocimiento mismo.

Al ver esta duda, *dice el vedantín,* el *sūtra* responde: «Respecto a la liberación, resultado del conocimiento de la verdad, no hay reglas». Eso significa: no debemos suponer que en el resultado de la liberación existe una regla análoga o diferente.

¿Por qué? Porque «ese estado se ha determinado definitivamente como inmutable». En todas las *Upanisad* el estado de liberación se determina como inmutable en su naturaleza, ya que no es más que el Absoluto mismo. Y el Absoluto no puede tener diferentes formas, pues se caracteriza, según se ha declarado, por Ser único: «No es ni denso ni sutil» (Br. Up. III, 8, 8), «A ese Ser se le describe como "ni eso, ni eso"» (Br. Up. III, 9, 26), «Allí donde no se ve nada más» (Ch. Up. VII, 24, 1), «Todo lo que aparece no es más que el Absoluto, el eterno» (Mu. Up. II, 2, 11), «Y todo esto es el Ser» (Br. Up. II, 4, 6), «Ese gran Ser, sin origen ni deterioro, inmortal, sin miedo, es el Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 25), «Pero cuando para el que conoce el Absoluto todo es el Ser, ¿qué se podría ver y a través de qué?» (Br. Up. IV, 5, 15). Además los medios del conocimiento podrían de acuerdo con su eficacia particular dar mayor o menor importancia al mismo conocimiento verdadero, que es su resultado. Pero eso no puede suceder con respecto a la liberación que es el resultado de ese conocimiento verdadero. Porque como hemos explicado más de una vez, la liberación no es algo que se puede producir, sino algo eternamente presente en sí misma.

A causa de eso no hay superioridad o inferioridad en el conocimiento de la verdad, sólo se da la perfección y por debajo de ella no hay conocimiento verdadero. Por tanto, el conocimiento sólo puede distinguirse en cuanto surge antes o después. Pero en la liberación no cabe la superioridad. Y aunque existan diferencias en cuanto a los resultados de las obras pasadas, el resultado del conocimiento de la verdad no tiene tampoco distinciones, puesto que no las hay en el conocimiento mismo. Por eso, a pesar de las distinciones que se dan en los resultados de actos pasados (*karma*), en el conocimiento verdadero como medio de la liberación no hay distinciones. Sin embargo, en las meditaciones en el Brahman condicionado (*Śaguna-Brahman*) sí se dan (estas distinciones) como por ejemplo en: «Aquel que está hecho de conciencia, cuyo cuerpo es la energía vital» (Ch. Up. III, 14, 2), debido a la adición y omisión de atributos. Y por tanto tiene que haber diferencia también en los resultados respectivos, lo mismo que las hay en los resultados de las acciones pasadas.

De acuerdo con esto hay que resaltar una indicación que se hace en el texto: «El que medita se transforma en Aquello en lo que medita». Y lo mismo se dice en la tradición en el texto: «No existe una meta elevada para aquel que ha tomado conciencia del Absoluto. Porque sólo se puede hablar de distinciones cuando hay cualidades que obtener». En el texto se ha repetido la frase: «Porque ese estado se ha determinado definitivamente» para indicar que aquí termina el *adhyāya*» (capítulo).

CUARTO *ADHYĀYA*

LOS RESULTADOS DE LAS MEDITACIONES Y DEL CONOCIMIENTO

PRIMER *PĀDA*

LA REPETICIÓN DE LOS ACTOS MENTALES COMO MEDIOS PARA EL CONOCIMIENTO VERDADERO

El tercer *adhyāya* se ocupó principalmente de las prácticas para meditar en el Brahman condicionado y los medios para el conocimiento del Absoluto. En el cuarto *adhyāya* nos ocuparemos de los resultados de todo ello y se tocará algún tema más que aparezca relacionado con esto. Se empezará tratando en alguna de las partes el asunto especial de las prácticas mismas.

Hay una duda: Nos encontramos con textos upanisádicos como: «Querida Maitreyi, se debe tomar conciencia del Ser, oír hablar de Él, reflexionar sobre Él y meditar en Él» (Br. Up. IV, 5, 6), «El aspirante inteligente sólo con comprender el Absoluto debe llegar a la sabiduría» (Br. Up. IV, 4, 21), «Se le debe buscar, se debe desear conocerle» (Ch. Up. VIII, 7, 1). Respecto a estos textos y otros similares nos preguntamos si el acto mental al que se refieren debe practicarse una vez o repetidas veces.

El oponente dice que sólo una vez. Como en el caso de la realización del sacrificio Prayāja, el acto mental se efectúa una sola vez. Y para eso únicamente lo aconsejan las escrituras. Mientras que practicarlo repetidas veces sería no seguir las instrucciones de las escrituras.

Pero, *interviene un objetor,* se han mencionado pasajes en los que se enseña la repetición: «Se debe oír hablar de Él, reflexionar sobre Él y meditar en Él» (Br. Up. IV, 5, 6).

A pesar de eso, *dice el oponente,* se ha de repetir sólo lo que la escritura dice. Y eso quiere decir que se escucha hablar de Él una vez, que se reflexione sobre Él una vez, etc., y no más. Pero donde la instruc-

ción de la escritura se hace una sola vez, como en: «Se debe conocer», «se debe meditar», no se ha de repetir.

La respuesta ante esta posición, *dice el vedantín* se da en el *sūtra*:

Sūtra 1. *La repetición (de reflexionar y meditar sobre el Ser es necesaria), pues las escrituras lo indican más de una vez.*

Los actos mentales deben repetirse. ¿Por qué? Porque la instrucción en la escritura se da repetidas veces. Esa instrucción repetida de textos como: «Se debe oír hablar sobre Él, reflexionar sobre Él...», indica una reiteración de los actos mentales aconsejados.

¿No se ha señalado antes que la repetición se tiene que hacer tantas veces como la escritura lo pida y no más?, *interviene el oponente.*

No, *dice el vedantín.* Eso es un error; porque todas las actividades mentales tienen como fin la toma de conciencia directa del Absoluto. Y el escuchar y demás cuando se repiten producen un resultado, la comprensión directa. Es igual que cuando los granos de arroz se sueltan de la cáscara mediante la acción repetida de golpear. Y también términos como: «Recuerdo constante» (*upāsanā*) y «meditación profunda» (*nididhyāsana*) implican actos mentales en los que la repetición está implícita. Por eso se dice en la vida cotidiana que alguien sigue a su maestro con constancia y devoción. Y se expresa así: «adora a su maestro» o también se dice de un rey «adora al rey», y de una esposa cuyo marido está de viaje, decimos que le adora porque constantemente piensa en él y le añora. Los verbos «conocer» (*vid*) y «meditar» (*upās*) se usan en las *Upanisad* indistintamente. Algunas veces el texto comienza con «conocer» y termina con «meditar»; como por ejemplo en el texto: «El que conoce lo que él (*kaikva*) conoce, es como él» (Ch. Up. IV, 1, 4), donde después encontramos: «Instruidme, venerable señor, acerca de Dios en quien medito (*upāsse*)» (Ch. Up. IV, 2, 2). Algunas veces también se comienza con la meditación y se concluye con el conocimiento de la verdad como en: «Se debe meditar en la mente como lo Absoluto» (Ch. Up. III, 28, 1) y «El que conoce eso, brilla por su forma, su poder y porque comprende con claridad los estudios védicos» (Ch. Up. III, 28, 3). De todo esto se deduce que la repetición se debe practicar también allí donde el texto da la instrucción una sola vez. Y donde se da una instrucción repetida, la repetición de los actos mentales es evidente.

Sūtra 2. *Y (eso es así) por la señal indicatoria.*

Una marca indicativa nos muestra también que se requiere la repetición. Porque en el pasaje que trata de la meditación sobre el udgîtha, el texto

rechaza esta meditación del *udgītha* como el sol por ser producto de un himno particular. Y en la frase: «Meditas repetidas veces en el *udgītha* como (el sol) y sus rayos» (Ch. Up. I, 5, 11), el texto prescribe (mediante el término *paryāvartaya*) meditar varias veces en la multiplicidad de sus rayos, formando muchos himnos. Por tanto, el texto indica que la repetición del acto mental es un hecho establecido. Y por analogía con él deducimos que la repetición debe ser la norma en todos los casos de actos mentales.

El oponente dice aquí: Respecto a esos actos mentales cuyo resultado es algo que se puede conseguir por repetición, vemos que es positivo hacerlos repetidas veces. ¿Pero qué finalidad puede tener la repetición cuando se medita en el supremo Absoluto que es eternamente puro, inteligente y libre y que además es uno con nuestro propio Ser?

Se presenta la siguiente objeción: Se debe permitir la repetición ya que la toma de conciencia de la identidad entre el Absoluto y el Ser no surgirá por haber oído (algo sobre Él) una sola vez.

El oponente dice: No, porque en ese caso tampoco surgiría aunque se repitiera insistentemente. Porque si un texto como «Tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 8, 7) no produce el efecto de la conciencia de identidad con el Absoluto cuando se oye una sola vez, ¿qué esperanza cabe de que se produciría ese resultado deseado por su repetición? Se podría argumentar que una sola frase no es capaz de provocar la visión directa de algo. Mientras que la misma frase ayudada por el razonamiento puede inducir a la toma de conciencia de la identidad del Absoluto con el Ser. Pero incluso en este caso la repetición no tendría utilidad ya que ese razonamiento puede conducir a la intuición deseada incluso tras aplicarlo una sola vez.

Hay una objeción a esto: Se podría decir que la frase y el razonamiento juntos sólo producen la intuición general del objeto, pero no carácter específico. Cuando una persona dice: «Tengo un dolor en el corazón», y además tiene los síntomas característicos como temblores en el cuerpo, otra persona puede deducir de una manera general que hay un dolor pero es incapaz de tener la experiencia del dolor tal como la tiene el que lo sufre. Y como la ignorancia no se elimina sino con una toma de conciencia de esta naturaleza, es necesaria la repetición.

El oponente dice: Eso no es así. Porque aunque se hiciera una repetición considerable, esa concienciación específica no surgiría. Cuando un aspecto específico no se capta a partir de las escrituras y del razonamiento desde el primer momento, no puede ser comprendido aunque se repita su aplicación cientos de veces. Y si esa comprensión íntima o la comprensión general se produjeran por las escrituras y el razonamiento, en ambos casos el resultado sería el mismo aunque actúen una sola vez. Por

tanto, la repetición no sería necesaria. No se puede tampoco hacer una norma general del hecho de que nadie tiene esa comprensión íntima desde el primer momento. Porque el efecto dependerá sobre todo de los distintos niveles de inteligencia de aquellos que desean aprender. Además, cierto uso de la repetición se puede admitir en las cosas mundanas que constan de varias partes y poseen una característica genérica y una diferencia individual. Porque ahí el que aprende puede captar sólo una parte del objeto en un momento y otras en momentos sucesivos. Por ejemplo, cuando se trata de estudiar largos capítulos. Pero no es lógico que se necesite la repetición para comprender el Absoluto que es pura conciencia sin características genéricas ni específicas.

Los vedantínes respondemos a esto así: La repetición no tendría verdaderamente utilidad para quien fuera capaz de tomar conciencia del Ser del Absoluto tras escuchar una sola vez: «Tú eres Eso». Pero para aquel que no es capaz de ello, la repetición es útil. Por esta razón el maestro Uddālaka en el *Chāndogya Upanisad* enseña a su hijo diciéndole: «Tú eres Eso, Śvetaketu» (Ch. Up. VI, 8, 7). Y cuando una y otra vez el hijo le pide: «Señor, explícamelo otra vez» (*ibid.*), él (el maestro) elimina las causas de sus dudas (de las de Śvetaketu) y una y otra vez repite la enseñanza: «Tú eres Eso». Se ha dado ya una explicación análoga del texto: «Se debe oír hablar de él, reflexionar sobre Él y meditar en Él» (Br. Up. IV, 5, 6).

El oponente dice: ¿No hemos establecido ya que si la frase: «Tú eres Eso» no produce el resultado deseado tampoco se llegará a captar su significado cuando se repita varias veces?

El vedantín responde: No existe esa dificultad. Porque esa pretendida imposibilidad no está confirmada por la observación. Observamos que las personas tras repetir una frase que han comprendido imperfectamente, una y otra vez, poco a poco van eliminando los errores y llegan a una comprensión completa del verdadero sentido (de aquella frase). Además la frase «Tú eres Eso» enseña que lo que significa el término «tú» es idéntico a lo que significa el término «Eso». El significado del último término es el Absoluto del que tratamos que es el origen de toda existencia, el Testigo de todo y la causa del nacimiento del universo. Esto es lo que evidencian los textos: «El Absoluto es la verdadera realidad, la conciencia y el infinito» (Tai. Up. II, 1, 1), «Conciencia y Plenitud es el Absoluto» (Br. Up. III, 9, 28), «El Absoluto inmutable aun siendo invisible es el que todo lo ve, y siendo desconocido es el que todo lo conoce» (Br. Up. III, 8, 11), «Sin nacimiento, decrepitud ni muerte» (Br. Up. IV, 4, 25), «ni grueso ni fino, ni corto ni largo» (Br. Up. III, 8, 8), etc. En estos textos, términos como «sin nacimiento» niegan las diferentes fases de la existencia, y términos como «grueso», niegan las distintas propiedades de la materia.

Con la palabra «conocimiento» se declara que el Absoluto es conciencia luminosa. Esa entidad a la que se llama Absoluto libre de todas las características particulares de la existencia transmigratoria, cuya naturaleza es conciencia, es conocida por la palabra «Eso» entre los estudiantes de la filosofía vedanta. Y también es conocida por ellos la palabra «tú» con referencia al Ser interior (*pratyagātman*) del que busca, el que aprende; y a la vez el ser que habita todas las cosas desde lo más denso, el cuerpo físico, y se descubre también como conciencia pura. En aquellas personas para quienes el significado de esos dos términos está tapado por la ignorancia, la duda y la confusión, la frase «Tú eres Eso» no producirá una comprensión directa de su sentido por la incomprensión del verdadero sentido de las palabras (de las que está formada). Por tanto, para esa clase de personas es deseable la repetición de las escrituras y el razonamiento que conducen a clasificar los conceptos. Y aunque el Ser que ha de ser comprendido no tiene partes, sin embargo se le superponen por error muchos constituyentes, como el cuerpo, los sentidos, la mente, la razón, la percepción de los objetos, etc. Teniendo esto en cuenta, podemos eliminar estos falsos constituyentes con un acto de atención, uno por uno. De tal modo que pueda darse una comprensión progresiva. Pero esto no es más que el antecedente de la verdadera concienciación del Ser. En ella no puede haber etapas sucesivas. Aquellos de mente lúcida donde el sentido verdadero no está obstruido por la ignorancia, la duda y la confusión, toman conciencia inmediatamente del significado de la frase: «Tú eres Eso», incluso la primera vez que lo oyen. Ellos, por tanto, no requieren la repetición. Porque una vez que ha aparecido el conocimiento de la verdad del Ser, toda ignorancia queda eliminada. Y no hay ahí ningún proceso progresivo de comprensión.

El oponente dice: Esto sería así si cualquiera pudiera tener esa comprensión inmediata. Pero de hecho la creencia de que es él quien sufre es tan fuerte que nadie puede tomar conciencia de la ausencia del sufrimiento.

No, *dice el vedantín*. Porque se puede llegar a la conclusión de que la identificación con el sufrimiento no es real, como no lo es la identificación con el cuerpo. Observamos en la experiencia que cuando el cuerpo se corta o se quema surge la falsa identificación «me están cortando», «me están quemando». Lo mismo observamos cuando objetos externos como hijos o amigos sufren. Se superpone ese sufrimiento en uno mismo y se dice «estoy sufriendo». La identificación del Ser con el sufrimiento es igual. Porque lo mismo que el cuerpo, la condición de sufrir se percibe como algo externo a la conciencia (que lo percibe). Y esto se ve también porque no continúa (el sufrimiento) en los estados como el sueño profundo. Sin embargo, la conciencia está presente incluso en el sueño pro-

fundo, según declara la escritura en: «Allí (en ese estado de sueño profundo) cuando él no ve, verdaderamente está viendo» (Br. Up. IV, 3, 23). Por tanto, el tomar conciencia del Ser es darse cuenta de que: «Soy el Ser que es uno, que está hecho de conciencia y está libre de dolor».

Para quien ha descubierto la verdad del Ser, no hay más deberes que cumplir. Por eso el texto upanisádico dice: «¿Para qué queremos descendencia, nosotros que hemos encontrado el Ser, el mundo?» (Br. Up. IV, 4, 22), mostrando que no hay deberes para quien conoce la verdad del Ser. La tradición dice también: «Pero no hay ningún deber que realizar para el que se satisface sólo con el Ser y disfruta y se alegra en el Ser únicamente» B. Gītā, III, 17). Sin embargo, el que no llega a esa comprensión inmediatamente necesita la repetición para tener acceso a ella. Aunque incluso en este caso, no ha de ser conducido a la repetición si ésta le hace perder el verdadero sentido de la enseñanza «Tú eres Eso». Porque nadie casa a su hija con un novio para matarle. En la medida en que los actos de una persona son impuestos, pueden aparecer al repetirlos pensamientos opuestos al conocimiento verdadero del Absoluto como: «Estoy capacitado para eso, soy el que actúa, y tengo que hacer esto». Pero si un estudiante torpe de mente va a rechazar el sentido de la frase porque no tiene evidencia de él, se admite en este caso que para fortalecer su capacidad de comprender estudie a través de un proceso repetitivo. Llegamos aquí a la conclusión de que incluso cuando se trata del conocimiento de la verdad del supremo Absoluto se requiere (algunas veces) una repetición de la instrucción que lleve a la comprensión verdadera.

LA IDENTIDAD ENTRE EL SER Y EL ABSOLUTO

Sūtra 3. *Pero (los textos upanisádicos) reconocen (al Absoluto) como el Ser e incluso lo enseñan así.*

El *sūtra* trata aquí la cuestión de si el supremo Ser, cuyas características muestra la escritura, ha de comprenderse como idéntico a uno mismo o como diferente.

El oponente dice: ¿Cómo puede haber duda aquí si la escritura upanisádica con el término «Ser» se refiere al Ser interno?

Sin embargo hay una duda, se objeta. Y esa duda se plantea así: el término «Ser» sólo se puede entender en su sentido primario (directo) si el ser individual y el Ser divino son idénticos; de otra manera habría que entenderlo en sentido secundario (metafórico). Así es como lo considera el *sūtra*.

El oponente sostiene: El término Ser debe considerarse diferente del «yo» (de uno mismo). Porque la entidad que posee cualidades como la de estar libre de todo mal, no puede tener las características opuestas. Y por otro lado esa entidad que tiene características opuestas, no puede tener la cualidad de estar libre de todo mal y demás. Y el ser supremo posee estos últimos atributos; mientras el ser encarnado posee los opuestos. Además si el ser que transmigra fuera idéntico al Ser, el Ser supremo dejaría de existir (como trascendente). Y así las escrituras no tendrían utilidad. Efectivamente si el ser fuera el Ser supremo, nadie tendría que seguir lo que indican las escrituras y entonces perderían su utilidad. Esto contradice los métodos de prueba (de la validez del conocimiento) y también la experiencia.

Aparece aquí una objeción: Aunque sean diferentes (el ser individual y el Ser supremo), se deben contemplar como idénticos siguiendo las escrituras. Lo mismo que se piensa en Vishnu y otras divinidades a través de imágenes.

El oponente responde así: Podría ser así, pero de ahí no debemos concluir que el Ser supremo es el Ser del ser que transmigra, en el sentido primario (categóricamente).

Ante esto los vedantines afirmamos que el Ser supremo debe concienciarse como el propio Ser, sin ninguna duda. Por eso en un pasaje que trata del Ser supremo los jābālas le reconocen como idéntico al ser individual, en: «Tú verdaderamente eres yo, sagrada divinidad y yo soy verdaderamente Tú». Y otros textos deben entenderse de la misma manera como por ejemplo: «Yo soy el Absoluto» (Br. Up. I, 4, 10), ya que presentan la identidad del Ser (del ser humano) con el Absoluto (el Ser supremo). De hecho, los textos védicos nos enseñan que el Ser supremo es nuestro mismo Ser, como en: «Éste es tu Ser que está en el interior de todas las cosas» (Br. Up. III, 4, 1), «Éste es el que dirige todo desde dentro, tu propio Ser inmortal» (Br. Up. III, 7, 3), «Ésa es la Verdad, es el Ser, y tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 8, 7).

No podemos admitir (los vedantines) el argumento presentado antes: la analogía con la contemplación de Vishnu en una imagen y la contemplación (del Ser) en la imagen (del yo). Porque eso implicaría que los textos (que tratan este tema de la identidad) no se han entendido en su sentido primario sino en sentido figurado. Y es incorrecto además pensar eso ya que la forma sintáctica de los pasajes es diferente. Porque donde la escritura intenta que una idea se trasmita a través de un símbolo, muestra su significado con una frase unilateral. Por ejemplo: «La mente es el Absoluto» (Ch. Up. III, 18, 1), «el sol es el Absoluto» (Ch. Up. III, 19, 1). Pero aquí la *Upanisad* dice: «Yo soy Tú y Tú eres yo». Y como la forma de expresión difiere en estos textos de la que la escritura enseña

para contemplar los símbolos, se debe entender en el sentido de identidad. Además esto se deduce de la expresa condenación del punto de vista dualista en: «Aquel que adora a Dios pensando: "Él es uno y yo soy otro", no comprende» (Br. Up. I, 4, 10), «Quien cree que hay alguna diferencia, va de muerte en muerte» (Br. Up. IV, 4, 19), «Quien ve algo como diferente del Ser, es abandonado por todos» (Br. Up. IV, 5, 7). Y hay muchos textos upanisádicos de esta clase que condena las concepciones dualistas.

Se ha objetado que las cosas con características contrarias no pueden ser idénticas. Pero eso no es problemático, porque lo cierto es que la oposición de las características no es real. Y no es verdad que el Ser supremo deje de serlo porque ha de aceptarse la autoridad de las escrituras y porque esa posición no es útil para nosotros.

Nosotros (los vedantines) no admitimos que las escrituras se refieran al mismo Ser supremo como el ser que transmigra.

¿Qué es lo que admitís entonces?

Lo que nosotros mantenemos es que las escrituras se proponen establecer la identidad del ser que transmigra con el mismo Dios, para eliminar del ser todos los vestigios de transmigración. Y desde este punto de vista se afirma que el Ser supremo tiene las características de estar libre del mal, etc., y que las características opuestas del ser no son reales. No es verdad tampoco que la afirmación de la identidad implicaría el abandono de las prácticas del camino vedántico por todos, si hubiera una percepción directa (del Ser). Porque el estado transmigratorio es anterior a la comprensión de la verdad. Y actividades como la percepción sólo aparecen en ese estado. Y porque los textos como: «Pero para quien ve en todas las cosas el Ser porque comprende la verdad de lo Absoluto ¿qué habría que ver y a través de qué?» (Br. Up. II, 4, 14) afirman la ausencia de percepción en este estado de comprensión de la verdad.

El oponente dice: Si no hay percepción, tampoco pueden existir los *Vedas*.

Y el vedantín contesta: No hay problema porque eso está admitido por nosotros. El texto que comienza con: «En este estado el padre no es padre» (Br. Up. IV, 3, 22) termina así: «Los *Vedas* no son los *Vedas*». Admitimos incluso la ausencia de los *Vedas* en el estado de iluminación.

Y ¿quién es entonces el que no ha comprendido?, *pregunta el oponente*.

Tú mismo, que preguntas esto, *responde el vedantín*.

¿No se ha establecido según las *Upanisad* que yo soy el Ser supremo?, *replica el oponente*.

Si eso fuera así, *dice el vedantín*, tú serías ya un sabio conocedor de la verdad. Y entonces nadie sería ignorante. Y también se refuta aquí la

opinión de algunas personas que dicen que el Ser está unido a una segunda entidad cuya naturaleza es la ignorancia. Esa clase de no-dualismo es inadmisible[1].

DISTINCIÓN ENTRE EL SER Y LOS SÍMBOLOS

Sūtra 4. *(El que contempla) no (ve el ser) en el símbolo, porque no comprende que él es (eso).*

Surge una duda: Algunas meditaciones basadas en símbolos se presentan así: «Se debe meditar en la mente como el Absoluto. Se refiere al plano corporal. Se debe meditar en el espacio como lo Absoluto. Aquí se hace referencia al plano sutil (de los *devas* o ángeles)» (Ch. Up. III, 18, 1), y también: «El sol es el Absoluto. Ésa es la enseñanza» (Ch. Up. III, 19, 1), «El que medita en nombres como el Absoluto» (Ch. Up. VII, 1, 5). Respecto a estas meditaciones y otras similares con la ayuda de símbolos surge la duda de si la identificación con el Ser está comprendida en ellas o no.

El oponente dice: Es correcto identificar al Ser con esos símbolos también. Porque al Absoluto se le conoce en las *Upanisad* como el Ser y los símbolos son también formas del Absoluto. Y como esos símbolos son modificaciones del Absoluto están hechos de su misma naturaleza. Por tanto es lógico que ellos (los símbolos) sean también el Ser.

El vedantín dice ante esto: No se debe contemplar la idea del Ser en símbolos. Porque el que contempla no puede pensar que los símbolos siendo diversos puedan ser de la naturaleza del Ser (que es único). Considerando que los símbolos como formas del Absoluto son el Absoluto mismo y por tanto idénticos al Ser, llegaríamos a la no-existencia de toda clase de símbolos. Porque únicamente cuando los nombres (y las formas) dejan de ser lo que son[2], en ese estado llegan a identificarse con el Absoluto que es su esencia. Pero cuando los nombres (y las formas) quedan disueltos de esa manera, ¿cómo se les podría ya considerar sím-

1. Aquí hace una referencia Śankara a una teoría que para salvar la unidad entre el Ser supremo y el ser, siendo este último ignorante, identifica al Ser con la ignorancia. El vedantín señala que ésta no es la verdadera no-dualidad que se comprende al ver que la ignorancia no es real y sólo es real el Ser.

2. Cuando se ve la realidad diversificada en nombres y formas no se comprende el estado de unidad (lo Absoluto). Sólo al cesar «las limitaciones añadidas» al Ser, explicaría Śankara, la realidad deja de ser relativa.

bolos y como podría haber una identificación del ser con ellos? No se puede deducir a partir de la consideración del Absoluto como el Ser que se pueda contemplar, el Ser siguiendo los textos que enseñan a meditar en el Absoluto (con ciertos símbolos como el aire); porque en esas meditaciones la idea del que actúa permanece intacta. Se ha enseñado que el Absoluto es el ser individual, pero sólo después de haber eliminado todas las características de la existencia transmigratoria, como el actuar.

Por otra parte se prescriben meditaciones cuando aún no se han eliminado esas características. Y no podemos deducir del hecho de que el que medita y los símbolos sean igualmente entidades limitadas, que se pueda llegar a la identificación con el Ser (mediante símbolos). Porque los ornamentos de oro y las figuras de oro no son idénticas entre sí, sino únicamente en cuanto son esencialmente oro. Podría considerarse al meditador y a los símbolos iguales desde el punto de vista de lo Absoluto, lo mismo que los ornamentos son todos oro. Y entonces como ya hemos demostrado, surgiría la dificultad de que dejarían de existir símbolos como tales. Por todas estas razones no es posible contemplar el propio Ser en símbolos.

SUPERPOSICIÓN DE LO MAS ELEVADO A LO MAS BAJO

En relación con los textos mencionados con anterioridad aparece otra duda: ¿Las ideas del sol, etc., deben superponerse al Absoluto o por el contrario la idea del Absoluto debe superponerse a la del sol y demás?

Pero ¿de dónde surge esta duda? Surge porque no hay una razón decisiva para decidirse, ya que están situados gramaticalmente los términos en aposición. Encontramos el término «Absoluto» en aposición con los términos «el sol», etc. Y el texto muestra los dos miembros de cada frase en el mismo caso: *Ādityo brahma*, *Prāno brahma*, *Vidyud brahma* y así sucesivamente. Pero esta coordinación no es adecuada, pues los términos «el sol» (*āditya*), el Absoluto (*brahma*) tienen distintos significados. Y no puede darse una relación como la que se expresa en la frase «el buey es un caballo».

Se presenta una objeción: Como la arcilla y un plato pueden estar coordinados por la relación que hay entre una sustancia y sus efectos, así puede situarse al Absoluto con el sol y demás como una sustancia causal con sus modificaciones.

Eso no puede ser así, *se responde*. Porque en esa aposición (que expresa identidad) con la sustancia causal, las modificaciones perderían su individualidad. Y eso equivaldría también a la eliminación de símbolos a la que habíamos llegado antes. Además, los textos de las escrituras

serían entonces meras declaraciones sobre el Ser supremo, y la capacitación para las meditaciones quedaría anulada. E incluso no tendría sentido el que la *Upanisad* mencionara un número limitado de modificaciones (del Absoluto). Se trata de un caso de superposición de una cosa en otra, lo mismo que en frases como: «El brahman es el fuego Vaiśvānara». Y por eso surge la duda de cuál de las dos cosas ha de superponerse en la otra.

El oponente dice: No existe una norma fija ahí, porque no tenemos textos escriturales que establezcan cuál debe ser la decisión en este caso. O aceptamos esto o bien se decide que las ideas del sol, etc., han de contemplarse sobre el Absoluto. Porque de este modo se medita en el Absoluto contemplándolo como el sol y demás. Y la conclusión de las escrituras es que producen resultados las meditaciones en el Absoluto. Por tanto, el sol y demás ideas no deben colocarse en el lugar del Absoluto (sino como lo opuesto).

El vedantín dice ante esto: La conclusión se encuentra en el *sūtra* siguiente:

Sūtra 5. *(El símbolo) debe contemplarse como el Absoluto (y no al revés), teniendo en cuenta la elevación (del símbolo).*

La contemplación del mismo Absoluto debe superponerse a la idea del sol, etc. ¿Por qué? Debido a la elevación. Porque así el sol y las demás cosas se consideran elevados por la contemplación de algo más elevado que ellos. Y por eso nosotros valoramos la costumbre de la vida diaria, según la cual lo superior ha de superponerse sobre lo inferior. Como cuando consideramos al cochero del rey como si fuera el rey mismo. Esta norma ha de seguirse en los problemas cotidianos, pues actuar al revés no sería productivo. Porque si consideramos a un rey como un cochero, rebajaríamos el nivel del rey. Y eso no sería ventajoso sino perjudicial.

El oponente dice: No puede pensarse en algo perjudicial cuando se trata de seguir la autoridad de las escrituras. Y la meditación que enseñan las escrituras no se basa en las normas comunes de la vida diaria.

El vedantín responde: Eso sería así si el sentido de la escritura estuviera totalmente esclarecido. Pero como hay una inclinación a la duda, no hay inconveniente en recurrir a una norma de la vida diaria como ayuda para llegar a una decisión. Si de acuerdo con esa norma decidimos que lo que la escritura quiere significar es la superposición

de la contemplación de lo más elevado en lo inferior, incurriríamos en un perjuicio al colocar lo bajo sobre lo alto. Y teniendo en cuenta que en los textos de que tratamos las palabras «el sol» (*āditya*), etc., aparecen primero, deben aceptarse en su sentido primario (directo), ya que esto no crea ninguna contradicción. Pero mientras que nuestro pensamiento se mantenga ocupado con esas palabras en su sentido directo, la palabra «Absoluto» (*Brahman*), que aparece más adelante, no puede estar unida (en aposición) con ellas, si se entiende en su sentido directo, literal. De esto se deduce que el propósito de estos pasajes escriturales es prescribir la contemplación del Absoluto a través de la superposición (de símbolos como el sol). Y el mismo sentido se deduce de la circunstancia de que el término «Absoluto», en todos los textos que tratamos, está seguido por el término «como» (*iti*) (como vemos en *ādityam brahma iti upāsita*). Las palabras «el sol» etc., se presentan en el texto, sin embargo, sin ninguna adición. Por eso esos pasajes son análogos a frases como: «Él ve el nácar como plata», donde la palabra «nácar» (*śuktikā*) muestra el material del nácar puro y simple, mientras que la palabra «plata» (*rajata*) muestra por implicación la apariencia de plata. Del mismo modo en los textos como: «Él ha de contemplar al sol como el Absoluto» ha de entenderse que lo que se debe contemplar es el Absoluto. Los textos: «Quien sabe esto, medita (en) el sol (como) el Absoluto» (Ch. Up. III, 19, 4), «Quien medita (en) la palabra (como) el Absoluto» (Ch. Up. VII, 2, 2), «Quien medita (en) la voluntad (como) el Absoluto» (Ch. Up. VII, 4, 3), muestran las palabras «el sol» (*āditya*) en caso acusativo y por tanto se presentan como los complementos directos de la acción de meditar.

En cuanto a la afirmación de que en todos los casos mencionados se ha de meditar en el Absoluto (directamente) para obtener un resultado de esa meditación, nosotros (los vedantines) decimos que a partir de la demostración racional anterior deducimos que el sol (y demás símbolos) son los objetos de la meditación (y no el Absoluto)[3]. Pero el resultado (de la meditación) estará dirigido por el Absoluto, como en el caso de la atención mostrada a los invitados. Porque el Absoluto dirige todas las cosas. Esto se ha presentado ya en: «Para Él son los frutos de la acción, porque esto es lógico» (B. S. III, 2, 38). El acto de superponer la idea del Absoluto a los símbolos se hace como devoción, como se imagina a Vishnu a través de sus imágenes.

3. El Absoluto no puede ser nunca objeto. Toda meditación que parta de la dualidad sujeto-objeto cae en la relatividad ajena al Absoluto.

LA IDEA DE LA DIVINIDAD SE SUPERPONE A LAS PARTES DEL RITO

Leemos en los textos: «Medita en el sol que brilla como el *udgītha*» (Ch. Up. I, 3, 1), «Medita en los mundos, como el *Sāma* de cinco formas» (Ch. Up. II, 2, 1), «Medita en la palabra como el *Sāma*[4] de cinco formas» (Ch. Up. II, 8, 1), «Esta tierra es el *Rik*, el fuego es *Sāma*» (Ch. Up. II, 8, 1) y otros. Respecto a esta o similares meditaciones que están en relación con partes del rito, surge una duda: ¿El texto se refiere a la idea del *udgītha* superpuesta en el sol, etc., o viceversa?

El oponente dice: Hemos de concluir que ninguna de las dos cosas puede hacerse indiscriminadamente. Pues no hay ninguna norma para decidirse en favor de una u otra. Nadie puede entender aquí que se trata de una elevación especial como la del Absoluto. Se puede comprender que el Absoluto es más valioso que el sol, ya que es el origen del universo entero y está libre de todo mal. Pero como el sol, el *udgītha* y otras cosas más son modificaciones del Absoluto, no se puede atribuir a uno mayor elevación que a los demás.

O podría ser que las ideas de *udgītha* y otras tengan siempre que superponerse en las del sol, etc. Porque las primeras son constituyentes de los ritos y porque los ritos se sabe que son medios para obtener resultados. Si se meditara en el sol, etc., viéndolos como el *udgītha* y demás, estos objetos llegarían a formar parte de los ritos y así producirían resultados también. Además en el texto: «Esta tierra es el *Rik*[5], el fuego es el *Sāma*» (Ch. Up. I, 6, 1) que continúa con el texto complementario: «Este *Sāma* está establecido en este *Rik*» (*ibid.*), la tierra es el término *Rik* y el fuego el término *Sāma*. Y esto (el llamarlos así) sólo es posible si el significado del texto es que la tierra y el fuego han de considerarse como *Rik* y *Sāma*. Pero no que el *Rik* y el *Sāma* deban verse como tierra y fuego. Porque el término «rey» se aplica metafóricamente al cochero y no el término «cochero» al de «rey», ya que el cochero puede verse como rey pero no al revés. Y en la frase: «Medita en el *Sāma* de cinco formas (como existiendo) entre los mundos» (Ch. Up. II, 2, 1) es evidente que el *Sāma* ha de superponèrse en los mundos como su lugar de existencia, porque se usa el caso locativo en «los mundos» (*lokesu*). Eso se demuestra también por el texto: «El *Gāyatra Sāma* está establecido entre las energías vitales» (Ch. Up. II, 11, 1). Además (como ya se ha demostrado) en textos como: «El sol es el Absoluto, ésa es la enseñanza» (Ch. Up. III, 19, 1), el Absoluto que se menciona al final, es

4. *Sāma* es lo idéntico, lo equilibrado, lo ecuánime. Es un verso védico. El *Sāma-Veda* es el *Veda* de la paz.

5. Es un verso del *Rig-Veda*. Se utiliza como objeto de meditación.

superpuesto en el sol, que se menciona antes. Del mismo modo, «la tierra» se menciona antes y el *Hinkāra*[6] después en la frase: «La tierra es el *Hinkāra*» (Ch. Up. II, 2, 1). Por tanto, las ideas de las partes auxiliares de los ritos se han de superponer en el sol y demás, que no son esas partes.

El vedantín dice: Ante esto respondemos con el *sūtra*:

Sūtra 6. *Y las ideas de el sol, etc. (han de superponerse) en las partes auxiliares (de los ritos) porque sólo así resulta coherente (la afirmación de las escrituras).*

Las ideas de el sol, etc., *continúa el vedantín*, deben superponerse sin duda a esas partes auxiliares de los ritos como el *udgītha*, etc. ¿Por qué razón? Por la coherencia. Porque es lógico que cuando el *udgītha* llega a estar santificado en la ceremonia al ser contemplado como el sol, etc., las ceremonias tengan más éxito. Y por la proximidad de partes como el *udgītha* tiene el invisible potencial de los resultados de los ritos. En el texto: «Cualquier cosa que se realice con comprensión, fe y meditación será más fructífera» (Ch. Up. I, 1, 10) se muestra que la comprensión de la verdad lleva la fructificación del potencial de los ritos.

El oponente dice: Eso puede aceptarse en el caso de las meditaciones en las que se ha calculado la eficacia de los ritos, pero ¿qué sucede con aquellas meditaciones cuyo resultados son independientes? De esta clase es la meditación a la que se refiere el texto: «El que conoce esto, medita en los mundos como el *Sāma* cinco veces manifestado» (Ch. Up. II, 2, 3) y también otros textos más.

El vedantín responde: En esos casos se trata de una meditación realizada por alguien capacitado para esos ritos, y es adecuado por tanto considerar que el resultado está en relación con el resultado del rito mencionado. El caso es análogo al de la vasija de leche (*godohana*). Y como el sol y demás pertenecen a los resultados de los ritos, pueden ser lógicamente más elevados que el *udgītha* y otros que constituyen los ritos. Porque las *Upanisad* mencionan el mundo del sol y otros mundos como resultado de las ceremonias. Además el *udgītha* mismo se presenta como algo en lo que hay que meditar en los textos: «Medita en el *udgītha* como la sílaba *om* (*aum*) (Ch. Up. I, 1, 1), «Todo esto expresa la gloria de la sílaba *om* (*aum*)» (Ch. Up. I, 1, 10). Después de presentarse aquello como la entidad en la que hay que meditar, se experimenta que ha de ser vista como el sol etc. El argumento que indica que

6. Hinkāra o Himkāra es un verso o *mantra* que se empleaba para meditar.

si el sol se superpone a las ideas del *udgītha* y demás constituirán un acto que producirá resultados, es para nosotros insostenible porque la misma meditación ya es un acto y lógicamente produce un resultado. Además el *udgītha* y demás no dejan de ser partes constituyentes de los ritos aunque se vean como el sol u otras cosas.

En el texto: «Este *Sāma* está establecido en este *Rik*», las palabras *Sāma* y *Rik* se emplean con sentido figurado como el fuego y la tierra. En sentido figurado una palabra puede tener sentido remoto respecto al sentido real. En el texto señalado la intención es promover la contemplación del *Rik* y el *Sāma* como la tierra y el fuego. Y el *Rik* y el *Sāma* se usan únicamente con referencia a ellos (a la tierra y al fuego). Porque es innegable que la palabra «cochero» pueda por una u otra razón significar metafóricamente «el rey». Además, la posición de las palabras en la frase: «Esta (tierra) es *Rik*» denota que el *Rik* es de la naturaleza de la tierra. Mientras que si el texto quisiera indicar que la tierra es de la naturaleza del *Rik*, las palabras estarían colocadas del modo siguiente: «Esta tierra es sólo *Rik*». Además la frase que termina así: «El que conoce esto canta el *Sāma*» (Ch. Up. I, 7, 7) se refiere sólo a una meditación basada en una parte auxiliar (del rito) y no a una meditación sobre la tierra.

Análogamente en el texto: «Meditad en el *Sāma* cinco veces manifestado en los mundos», los mundos, aunque enunciados en el caso locativo, han de superponerse al *Sāma*, ya que esta última palabra se presenta en acusativo, indicando, por tanto, que es el objeto de la meditación. Porque si los mundos se han de superponer en el *Sāma*, el *Sāma* mismo se debe ver como el Ser de los mundos. Mientras que en el caso opuesto los mundos serían vistos como el Ser del *Sāma*. Lo mismo se aplica al pasaje: «Este *Gāyatra Sāma* se basa en las energías vitales (*pranas*)» (Ch. Up. II, 11, 1). Ambas palabras están en acusativo como en: «Meditad en el *Sāma* siete veces manifestado como el sol» (Ch. Up. II, 9, 1). Incluso aquí el sol se superpone al *Sāma* ya que el tema por el que comienza es la meditación en *Sāma* como es evidente por: «Es bueno meditar en el *Sāma* como un todo» (Ch. Up. II, 1, 1), «Aquí termina del *Sāma* cinco veces manifestado y comienza la del siete veces manifestado» (Ch. Up. II, 8, 1). La conclusión que se deduce de esto es que las ideas del sol y demás que no son partes constituyentes de ritos, han de superponerse en el *udgītha* y otros que si lo son.

MEDITAR SENTADO

Sūtra 7. *(Se ha practicado la meditación) sentado, porque sólo (de esa manera) es posible.*

Para meditaciones (*upāsanā*) relacionadas con partes integrantes de una ceremonia no surge la cuestión de si se han de practicar sentado o no. Porque esas meditaciones están reguladas por las mismas ceremonias. Y tampoco es necesario tener en cuenta esto en el ámbito de la comprensión perfecta (en el ser humano liberado) porque ahí la comprensión surge directamente de la misma realidad. Pero respecto a las demás clases de prácticas (*upāsanā*) se debe tener en cuenta si se debe meditar sentado, de pie o acostado, como se quiera o sólo sentado.

El oponente dice: Como la práctica de la meditación es un acto mental no debe haber reglas en cuanto a la postura del cuerpo.

No, *dice el vedantín*. El autor de los *sūtra*s afirma que se debe meditar únicamente en la posición de sentado. ¿Por qué? Porque «sólo es posible de esa manera». La práctica de la meditación consiste en sentarse a observar el fluir de los pensamientos. Y eso no es posible hacerlo mientras se camina o se corre, ya que el movimiento (del cuerpo) tiende a distraer la mente. La mente de una persona de pie está ocupada en mantener el cuerpo erguido, y por eso es incapaz de percibir algo sutil. Una persona acostada fácilmente cae en el sueño de improviso. Pero la persona que practica sentada evitará muchos problemas de esta clase y podrá por tanto meditar mejor.

Sūtra 8. *Y por el sentido de la concentración (en la meditación).*

El significado de la palabra «concentración» se refiere a permanecer sentado ante el fluir de los pensamientos. El verbo «concentrarse» se aplica en un sentido general a quien tiene sus miembros relajados, fija la mirada y la mente atenta a un sólo objeto. Se dice por ejemplo: «La garza tiene su mente concentrada», «La mujer cuyo amante está ausente tiene la mente concentrada (en él)». Esto sucede con facilidad en el que está sentado. Por tanto concluimos que la práctica meditativa se ha de hacer sentado.

Sūtra 9. *Y a causa de su inmovilidad (la escritura atribuye la actitud meditativa a la tierra).*

Y frases como: «Es como si la tierra estuviera en meditación» (Ch. Up. VII, 6, 1) se refieren a la meditación de la tierra únicamente por su inmovilidad. Esto también es una muestra de que la práctica de la meditación debe realizarse estando sentado.

Sūtra 10. *Los textos de la tradición también mencionan (esto mismo).*

Personas de autoridad enseñan también lo mismo en los textos de la tradición, como: «En un lugar limpio... se sentará firme» (B. Gītā VI, 11). Y por eso los libros de yoga (*yoga sāstra*) enseñan posturas sentadas como la del loto (*padmāsana*).

NO HAY UN LUGAR ESPECIFICO PARA LA MEDITACIÓN

Sūtra 11. *La meditación se puede practicar en cualquier lugar donde la mente esté concentrada. Porque no hay especificación al respecto.*

Se presentan dudas sobre la dirección, el lugar y el tiempo y se duda también si hay o no normas que los regulen. Algunas personas pueden pensar que lo mismo que en los ritos védicos están determinados, la dirección, el lugar y el tiempo, también aquí deben estarlo.

El vedantín responde lo siguiente: Las normas referentes a la dirección, lugar y tiempo dependen únicamente del propósito de la meditación. Se puede meditar en cualquier dirección, en cualquier lugar y en cualquier momento en que se concentre la mente con facilidad. Aunque se ha prescrito la dirección del este, la madrugada, un lugar situado mirando al este, etc., con respecto a los actos religiosos, no hay ninguna prescripción para meditar en las *Upanisad*. Lo único que se necesita es tener la mente concentrada, y esto puede hacerse en cualquier lugar.

El oponente pone una objeción: Sin embargo algunas *Upanisad* prescriben normas especificas como en el texto: «Las prácticas de contemplación de la mente se harán en un refugio llano y limpio, como una cueva, libre de viento, sin fuego, guijarros o grava, donde no se escuche el sonido del agua. Será un retiro oculto, no excitante a los sentidos, pero agradable a la mente» (Śv. Up. II, 10).

Es verdad, *dice el vedantín*. Hay algunas normas. Pero ante ellas el *sūtra* advierte amistosamente que no hay reglas rígidas en cuanto a los detalles de esos asuntos. Y la frase: «Agradable a la mente» de la cita anterior (del Śv. Up.) sólo muestra que cualquier lugar será adecuado siempre que se consiga la concentración mental.

LA MEDITACIÓN EN EL MOMENTO DE LA MUERTE

Sūtra 12. *Hasta el momento de la muerte (se debe meditar) porque las escrituras indican que se haga incluso entonces.*

En el primer tema (primera parte del presente *adhyāya*) se ha establecido que se ha de practicar la repetición en todos los casos de contemplación. Ahora se hace una distinción. Aquellas meditaciones cuyo propósito es la perfecta comprensión tienen un límite en su repetir. Es lo mismo que al golpear los granos de arroz: llega un momento que el grano se separa de la cáscara. Cuando el efecto se ha producido, la comprensión total (la liberación del error), no se piden ya más esfuerzos. Porque un ser humano va más allá de las enseñanzas de las escrituras, cuando toma conciencia de la unidad de su Ser con el Absoluto. Pero surge la duda con respecto a las meditaciones que se hacen para conseguir un resultado particular (como una vida próspera). ¿Se debe pasar (de practicar esa meditación) después de un tiempo de mantener la idea en la mente o se debe repetir durante toda la vida?

El oponente dice: Esas meditaciones se deben abandonar después de un tiempo de mantener la idea en la mente. Porque eso es lo que demandan los textos que hablan de la práctica repetida de la meditación.

La respuesta a esto, *dice el vedantín,* es la siguiente: Se debe contemplar en esa idea repetidas veces hasta el momento de la muerte. Porque el resultado del potencial invisible (suprasensorial) de tales meditaciones, se alcanza a través de la práctica de la meditación hasta el final. Y porque cuando los efectos de las acciones pasadas destinados a producir un resultado en el siguiente nacimiento, surgen en el momento de la muerte, los pensamientos creativos en la conciencia pueden transformarlos según su contenido. Esto puede verse en textos upanisádicos como: «Entonces el ser es consciente de los resultados (de sus obras) en forma de impresiones que han de ser experimentadas, y va a su nuevo cuerpo con esos resultados unidos a esta toma de conciencia» (Br. Up. IV, 4, 2), «Cualquiera que sea el mundo (plano de existencia) que se tenga en mente (en el momento de la muerte) al penetrar en la energía vital (*prāna*) junto con la luz (*udāna*), el ser llega al mundo deseado» (Pr. Up. III, 10). Esto se deduce también de la comparación con la oruga (Br. Up. IV, 4, 3). Pero las meditaciones de las que tratamos no requieren en el momento de la muerte ningún pensamiento creativo sino el repetirlas tal como ellas son. Por tanto deben mantenerse en la mente hasta la muerte ya que no hay nada que buscar en ellas sino la contemplación misma de lo que se quiere alcanzar.

Los textos védicos indican la repetición del pensamiento creativo

hasta el momento de la muerte: «Se decide con aquello con lo que partió de este mundo» (Ś. B. X. 6, 3-1). Y en textos de la tradición leemos: «Hijo de Kuntī, si en los últimos momentos alguien abandona el cuerpo mientras piensa en cualquier entidad, por haberla tenido siempre en su pensamiento, hacia ella se encamina» (B. Gītā VIII, 6), «en el momento de la muerte con la mente inmóvil» (B. Gītā VIII, 10). Y el texto siguiente: «Pensará en esos tres en el momento de la muerte»[7] (Ch. Up. III, 17, 6) muestra el último deber que queda por hacer en el momento de la muerte.

EL CONOCIMIENTO DEL ABSOLUTO DESTRUYE LOS RESULTADOS DE LAS ACCIONES

El tema anterior del tercer *adhyāya* ha terminado y ahora surge una cuestión nueva referente al resultado del conocimiento del Absoluto. La duda que se presenta aquí es si al obtener el conocimiento del Absoluto las culpas (por errores del pasado) se eliminan o no. ¿A qué conclusión llegaremos acerca de esto?

El oponente dice: Los actos se hacen para obtener un resultado y no pueden extinguirse sin haberlo producido. En los *Vedas* se enseña que la acción tiene un poder innato para crear efectos. Y si la acción se ha de destruir incluso antes de haber experimentado sus frutos, perderían los *Vedas* su validez. En la tradición también encontramos: «Porque los resultados de los actos no se destruyen».

Se presenta una objeción: En ese caso la instrucción de las escrituras sobre las ceremonias de expiación (de las culpas) sería inútil.

Eso no es problema, *dice el oponente*. Porque las ceremonias expiatorias se pueden considerar únicamente para acontecimientos especiales, como el sacrificio ocasionado por una casa que arde. Además, teniendo en cuenta que los actos expiatorios se prescriben a personas afligidas por algún daño, pueden tener como objetivo la eliminación de ese daño. Pero el conocimiento del Absoluto no se prescribe para eso.

Otra objeción surge aquí: Pero si admitiéramos que los resultados de las acciones del pasado no se extinguen para el que conoce el Absoluto, deberá él experimentar los resultados de esas acciones necesariamente. Y por tanto no se liberará.

La respuesta es que eso no es así, *dice el oponente*. Porque lo mismo que los resultados de los actos, la liberación sobreviene en una

7. Los tres *mantras* o sentencias para meditar a los que se hace referencia en el Ch. Up. son los siguientes: 1) «Tú eres imperecedero»; 2) «Tú eres inmutable»; 3) «Tú eres la sutil energía de la Vida».

adecuada combinación de tiempo, lugar y causalidad. Por estas razones la persona no elimina las culpas (por sus errores) al adquirir el conocimiento del Absoluto.

Ante esto el *sūtra* responde:

Sūtra 13. *Al llegar a Aquello (a tomar conciencia del Absoluto) sobreviene el desapego y la destrucción de las últimas y las anteriores culpas. Porque eso es lo que se ha declarado (en las escrituras).*

Y el vedantín explica: Con la comprensión de Aquello, del Absoluto, viene el desapego (del sujeto) a sus culpas últimas y la anulación de las anteriores. ¿Por qué? «Porque eso es lo que se ha declarado» (en las escrituras). En un debate sobre el conocimiento del Absoluto la escritura declara expresamente que las culpas futuras que se espera aparezcan de la manera habitual no aparecen en la persona que tiene el conocimiento verdadero: «Como el agua no moja la hoja del loto, así la culpa no toca al que conoce la verdad» (Ch. Up. IV, 14, 3). También se afirma la destrucción de las culpas acumuladas en el pasado en: «Como las fibras del junco cuando son arrojadas al fuego se queman completamente, así se queman sus culpas» (Ch. Up. V, 24, 3). Y otra declaración sobre la destrucción de los resultados de las acciones se presenta en: «Se rompe la cadena del corazón, se disipan todas las dudas y se extinguen las acciones, al contemplar el Ser en lo más elevado y lo más bajo» (Mu. Up. II, 2, 8).

Se ha argumentado que si los resultados de las acciones se destruyen aun antes de ser experimentados, la finalidad de las escrituras no se justifica. Pero esa objeción no tiene fuerza porque no estamos negando aquí el poder de las acciones para producir un resultado. Ese poder se mantiene tal como es. Lo que queremos afirmar es que está contrarrestado por otra causa como el conocimiento (del Absoluto). La escritura se refiere únicamente a la existencia de este poder en general, pero no trata de la existencia o no-existencia de un nuevo factor opuesto: El conocimiento de la verdad. Además los textos de la tradición indican: «Porque los resultados de las acciones no se destruyen» como una regla general. El potencial de la acción no se destruye sino con la experiencia, ya que ése es el cumplimiento de su propósito. Pero se acepta que las culpas se destruyen mediante ceremonias de expiación, según establecen los textos védicos y los de la tradición. Por ejemplo en: «Él transciende todas las culpas», «El que ofrece el sacrificio Aśvamedha y quien lo conoce transciende la culpa de asesinar a un brahman» (Tai. Ā. V, 3, 12.1).

Se ha dicho antes que las ceremonias expiatorias se hacen sólo en ciertas ocasiones especiales. Pero eso no es cierto. Porque como estos actos expiatorios están en conexión con acontecimientos malos, pueden tener como resultado la destrucción de esa maldad como su efecto. Y por tanto es inadecuado deducir otro resultado invisible (al que aluden esas ocasiones especiales).

Contra la objeción de que a diferencia de las ceremonias expiatorias el conocimiento verdadero no tiene por finalidad disipar las culpas, hacemos el siguiente comentario: respecto a las meditaciones en Brahman condicionado (*Saguna Brahman*) se da ese precepto evidentemente. Y los pasajes complementarios correspondientes declaran que el que posee tal conocimiento obtiene poderes sobrenaturales y el cese de toda culpa. Pero nada indica que esos dos resultados no sean el propósito de esos pasajes. Puede interpretarse que esas meditaciones conducen a la adquisición de poderes después de la eliminación de las culpas. La contemplación de lo Absoluto incondicionado (*Nirguna-Brahman*) es diferente, ya que ahí no hay esa clase de preceptos. Sin embargo, debemos concluir que la destrucción de los resultados de las obras pasadas es la consecuencia de que el Ser (incondicionado) está libre de todas las acciones.

En el *sūtra* el término «desapego» implica que el que conoce al Absoluto no es actor de ninguna de las acciones futuras. Y en cuanto a las pasadas hay que tener en cuenta que aunque la persona que conoce la verdad parezca que está en relación con sus pasados actos según la ignorancia, sin embargo, al cesar el error de la ignorancia por el poder de la verdad, esos actos se eliminan. Esto es lo que quiere decir el término «destrucción».

El conocedor de la verdad del Absoluto se describe a sí mismo así: «Soy el Absoluto, lo opuesto al sujeto conocido antes como actor y experimentador. Mi naturaleza está exenta de acción y de experimentación en los tres períodos del tiempo. Nunca fui actor ni experimentador en el pasado, no lo soy en el presente ni lo seré en el futuro». Únicamente a partir de este punto de vista es posible la liberación. Porque de otro modo, si las cadenas de las acciones que se han ido formando desde el principio de los tiempos no pudieran ser cortadas, la liberación no podría darse. Y tampoco puede depender la liberación del lugar, el tiempo y la causalidad como sucede con los resultados de las acciones. Porque de ahí se deduciría que el efecto del conocimiento verdadero no es inmediato, lo que es ilógico[8]. La conclusión, por tanto, es que la culpa desaparece cuando se conoce al Absoluto.

8. El conocimiento de lo verdadero es el descubrimiento de la conciencia absoluta. No sería lógico que dependiera de la relatividad del tiempo, el espacio y la causalidad. Es inmediato porque es atemporal.

POR EL CONOCIMIENTO DEL ABSOLUTO SE DESTRUYEN TAMBIÉN LOS MÉRITOS

Sūtra 14. *Tampoco hay apego a los otros (a los méritos), sino que al morir sobreviene la liberación.*

En el tema anterior se ha demostrado que, según las declaraciones de las escrituras, cuando surge el conocimiento verdadero produce el desapego y la destrucción de todos los resultados potenciales de las acciones que normalmente se consideran causa de atadura del ser. Pero puede aparecer una duda sobre si los deberes meritorios originados en las escrituras no estarán en conflicto con el surgimiento del conocimiento de la verdad que tiene el mismo origen. Para disipar esta duda el razonamiento del tema anterior tiene que extenderse al caso que discutimos. La persona que ha comprendido (el Absoluto) está desapegada y ha destruido también «los otros», los méritos lo mismo que las culpas. Porque esas acciones meritorias al producir sus propios resultados obstruirían el efecto propio del conocimiento verdadero.

En textos upanisádicos leemos: «Él supera ambos» (Br. Up. IV, 4, 22), destruye tanto el mérito como la culpa. Y la eliminación de las obras depende de la toma de conciencia del Ser que no es actor y se produce lo mismo en el caso de las obras buenas y las malas. Y existe un pasaje en el que se habla de la destrucción de toda obra sin excepción: «Y todas sus obras se extinguen» (Mu. Up. II, 2, 8). Incluso cuando se usa la expresión «malas acciones» debe entenderse que ahí se incluyen las buenas porque los resultados de estas últimas son también inferiores al resultado del conocimiento de la verdad. Además la misma escritura upanisádica aplica el término «malas acciones» a las buenas. Por ejemplo en: «El día y la noche no atraviesan esa barrera (la del Ser)» (Ch. Up. VIII, 4, 1) se mencionan los buenos y malos actos juntos. Y se ha dicho: «Toda culpa se retira ante Aquello (el Ser absoluto)» (*ibid.*)[9]. Se usa por tanto la palabra «culpa» incluyendo el sentido de la palabra «mérito» sin distinción. Por ejemplo en: «Pero es la aniquilación» (*pāte tu*) la palabra *tu*, «pero» se emplea para dar énfasis a la frase. El texto enfatiza el hecho de que tanto los actos meritorios como los culpables producen apego, mientras que la fuerza de la comprensión de la verdad produce la destrucción

9. El texto completo del *Mundaka Upanisad* es: «El Ser es una barrera que sostiene y separa y por eso las obras no se mezclan. El día y la noche no pueden atravesarla ni la edad, ni la muerte, ni las obras buenas o malas. Toda culpa se retira ante Aquello, pues es el mundo de lo Absoluto no afectado por el mal».

de ese apego. Y la liberación llega por fin al ser humano que ha comprendido la verdad al morir su cuerpo.

LOS RESULTADOS DE LAS OBRAS ACUMULADOS EN EL PASADO SE DESTRUYEN

Sūtra 15. *Pero sólo las obras del pasado que aún no han dado sus frutos se destruyen por el conocimiento verdadero. Porque (la muerte) es el límite (para esperar la liberación).*

En los dos últimos temas se ha probado que tanto los buenos como los malos actos se destruyen mediante el conocimiento verdadero. En este tema consideraremos la cuestión de si esta destrucción se extiende sin distinción a los actos que ya han comenzado a producir sus efectos tanto como a los que aún no han empezado a fructificar; o si sólo se refiere a estos últimos.

El oponente puede objetar que se refiere a todos los actos sin distinción, cualquier acto debe considerarse incluido en esa destrucción, ya que hay pasajes upanisádicos como: «Él supera a ambos» (Br. Up. IV, 4, 22) en los que no se especifica si la destrucción se produce indiscriminadamente a todos.

Ante esta objeción, *dice el vedantín,* nuestra respuesta es: «Pero sólo las obras del pasado que aún no han dado su fruto» como dice el *sūtra*. Después de adquirir el conocimiento de la verdad, los actos buenos y malos que no han producido su efectos todavía y están acumulados desde vidas anteriores o en la misma vida presente, al surgir el conocimiento verdadero, quedan destruidos. Pero aquellos cuyos resultados se han experimentado sólo en parte, y no han producido su fruto en la vida presente en la que el conocimiento del Absoluto ha aparecido no se destruirán con este conocimiento.

¿Cómo se sabe eso? Por el texto: «El retraso durará sólo hasta la liberación del cuerpo y entonces él se liberará» (Ch. Up. VI, 14, 2). En ese texto se determina la muerte del cuerpo como el final para la espera de la liberación. Si no fuera así, el texto no se referiría a la espera de la liberación hasta la muerte del cuerpo. Porque si se obtuviera la liberación inmediata tras el conocimiento de la verdad (del Absoluto), no habría motivo para continuar en el cuerpo después de que todas las obras quedaran aniquiladas por ese conocimiento.

El oponente interviene: Si el conocimiento del Ser que no es un actor, destruye con su fuerza intrínseca las obras, ¿cómo es posible que

sólo algunas se destruyan y otras se mantengan? No podemos aceptar que cuando el fuego y las semillas entran en contacto, sólo se destruye el poder germinativo de algunas, mientras que las otras no quedan afectadas.

El vedantín responde: El conocimiento verdadero no puede surgir sin la ayuda de algunos residuos de resultados de las obras que han empezado a dar su fruto.

Y cuando esta relación (de causalidad) ha comenzado ya, lo mismo que en el caso del ceramista, debemos esperar hasta que aquel movimiento (de causa a efecto) finalice. Y no hay nada que pueda interferir en ese período intermedio. El conocimiento verdadero de nuestro Ser, no actúa, por lo que deshace los resultados de las obras que se hicieron a partir del conocimiento erróneo. Pero este conocimiento erróneo del pasado, como la visión de una doble luna, dura por algún tiempo aun después de haberse destruido (por la comprensión). Además no hay que discutir si el cuerpo del que ha llegado al conocimiento del Absoluto continúa existiendo o no durante un tiempo. Porque cuando alguien siente en su corazón que ha comprendido la verdad del Absoluto y se mantiene su existencia física, ¿cómo podría algún otro negarlo? Ese hecho se explica en las *Upanisad* y en la tradición, donde se describen las características «del ser humano que está establecido en la sabiduría» (*sthitaprajña*)[10]. La conclusión ha de ser, por tanto, que el conocimiento verdadero destruye las obras buenas o malas que no han comenzado aún a operar (como efectos).

LOS DEBERES RELIGIOSOS PRESCRITOS

Sūtra 16. *Pero los deberes religiosos como el sacrificio Agnihotra conducen al mismo resultado. Eso es lo que la escritura revela.*

La conclusión a la que habíamos llegado acerca del desapego y la destrucción de la culpa en la persona que tiene el verdadero conocimiento se ha extendido también al desapego y el mérito. Se podría deducir que esta extensión comprende toda clase de acciones buenas. Por eso el *sūtra* comenta: «Pero los deberes religiosos como el Agnihotra». La palabra «pero» se utiliza para separar estos actos y contrarresta esta última opinión. Los deberes obligatorios diarios como el Agnihotra prescritos en los *Vedas* «conducen al mismo resultado». Quiere decir que se trata del mismo resultado que el del conocimiento verdadero.

¿Cómo es esto posible? Porque esto es lo que declaran los textos upanisádicos como «los brahmanes tratan de conocerle a través de los *Vedas*, los sacrificios, la caridad y la austeridad» (Br. Up. IV, 4, 22).

El oponente interviene: Pero si el conocimiento verdadero y los actos religiosos tienen diferentes efectos, es ilógico considerar que producen idénticos resultados.

No hay ningún problema en ello, *dice el vedantín*. Porque como la leche agria y el veneno cuyos efectos son la fiebre y la muerte respectivamente, pueden ser beneficiosos al cuerpo si se mezclan con azúcar y se recita una oración (*mantra*), del mismo modo los deberes religiosos unidos al conocimiento verdadero pueden producir la liberación.

Pregunta el oponente aquí: ¿Cómo se puede afirmar que la liberación es un efecto de las obras si la liberación no tiene origen?

No hay contradicción, *dice el vedantín*. Porque las obras pueden ayudar indirectamente a ese resultado. Los deberes religiosos acercan gradualmente al conocimiento verdadero y por ampliación del sentido se puede decir que conducen a la liberación misma. Por esa misma razón la igualdad de efecto de la que tratamos se refiere sólo a las acciones anteriores al momento en que el conocimiento de la verdad surge. El que conoce al Absoluto no tiene ninguna necesidad de deberes religiosos como el Agnihotra una vez que ha comprendido. Porque al vivir la unidad del Ser con lo Absoluto no tiene que obedecer ya ningún precepto. Y se puede afirmar que un ser humano con sabiduría está más allá del ámbito de los preceptos religiosos. Pero en lo que se refiere a la meditación en el Brahman condicionado (*Saguna Brahman*), sí es posible la práctica de los deberes como el Agnihotra ya que este meditador es actor (de los deberes religiosos). Incluso en este caso, cuando se actúa sin ningún motivo y sin buscar una recompensa aparte, pueden unirse al conocimiento verdadero.

El oponente dice: Entonces, ¿a qué actos se refiere la declaración sobre el desapego y la destrucción de los resultados de las acciones? Y ¿a qué actos se refiere también la indicación escritural sobre la aplicación de las obras que se encuentra en una cierta rama de los *Vedas*: «Sus hijos toman posesión de su herencia, sus amigos adquieren los méritos y sus enemigos las culpas» (Kau. Up. I, 4)?

A esto responde el siguiente *sūtra*, *dice el vedantín*:

10. Las características aludidas son: «ha renunciado a todos los deseos de su corazón y permanece feliz en su Ser y por su Ser» (B. Gītā II, 55).

Sūtra 17. *Aparte de éstas (los deberes religiosos) hay otra clase de buenas obras. Y respecto al destino de estas obras están de acuerdo ambos (maestro Jaimini y Bādārayana).*

Existen otras buenas obras distintas de los deberes obligatorios como el Agnihotra. Son aquellas que se efectúan con un motivo, para obtener un resultado. El pasaje mencionado anteriormente de cierta rama (de los *Vedas*) enseña la aplicación de estas obras en: «sus amigos adquieren los méritos». Y el *sūtra* dice: «Tampoco hay apego a los otros (a los méritos)» (B. S. IV, 1, 14). Se afirma aquí el desapego y destrucción de esas obras también. Ambos maestros Jaimini y Bādārayana están de acuerdo en que esas acciones que se efectúan para conseguir un deseo no contribuyen al nacimiento del verdadero conocimiento.

LOS ACTOS RELIGIOSOS QUE NO ESTÁN ASOCIADOS A LA MEDITACIÓN

Sūtra 18. *Porque la afirmación upanisádica: «Cualquier cosa que se haga desde el conocimiento de la verdad», indica esto.*

En el tema que acabamos de tratar se ha establecido la siguiente conclusión: los deberes obligatorios como el Agnihotra tienen el propósito de conducir a la liberación a la persona que aspire a ella. Y pueden ocasionar la extinción de las culpas acumuladas en el pasado, por lo que son un medio de purificación de la mente. Por eso contribuyen a la toma de conciencia del Absoluto, que conduce a la liberación. Tienen el mismo resultado, por tanto, que el conocimiento mismo del Absoluto. El Agnihotra y demás obras similares pueden practicarse junto con meditaciones basadas en partes de las ceremonias o sin ellas. A esta conclusión llegamos a partir de los siguientes textos: «El que conoce esto hace un sacrificio», «El que conoce esto hace una ofrenda», «El que conoce esto recita el himno», «El que conoce esto canta», «Por tanto se debe seleccionar a un hombre que tenga este conocimiento como sacerdote de Brahman y no a quien no lo conoce» (Ch. Up. IV, 17, 10), «Con la sílaba *om* (*aum*) ambos efectúan las ceremonias, el que conoce esto y el que no lo conoce» (Ch. Up. I, 1, 10). La cuestión que hay que considerar es: ¿las ceremonias como Agnihotra y demás no por ellas mismas sino por su asociación con la meditación son causa del conocimiento verdadero para

un aspirante a la liberación, y producen por tanto los mismos resultados que el conocimiento o por el contrario las ceremonias son las mismas y no hay distinción entre ellas respecto al conocimiento verdadero?

¿Por qué surge esa duda?, se pregunta. La duda respecto a esto surge a partir de textos escriturales como: «Tratan de conocer Aquello mediante el sacrificio» (Br. Up. IV, 4, 22). En ellos se presenta al sacrificio y otros ritos como el *Agnihotra* sin ninguna diferencia como causas del conocimiento del Ser. Y observamos que cuando ritos como el Agnihotra están asociados a la meditación adquieren una superioridad. ¿A qué conclusión podemos llegar aquí?

El oponente dice: Únicamente los actos religiosos que estén asociados con la meditación pueden ayudar para el conocimiento del Ser. Porque se sabe por las escrituras que quien conoce el Ser es superior al que no lo conoce, como en: «El que conoce estas maneras de superar la muerte el mismo día hace esta ofrenda» (Br. Up. I, 5, 2). Y en los textos de la tradición se lee: «Ahora escucha la sabiduría del yoga de la acción mediante el cual te liberarás, hijo de Pārtha, de tus ataduras» (B. Gītā II, 39), «En verdad toda acción es inferior al camino de la sabiduría. Dignos de lástima son los que obran por la recompensa» (B. Gītā II, 49).

El vedantín responde: El *sūtra* da la explicación a esto con la frase: «Cualquier cosa que se haga desde el conocimiento de la verdad». Es cierto que los ritos como el Agnihotra si se hacen con conocimiento son superiores. Y también un brahman que ha comprendido es superior al que no comprende (lo que hace). Sin embargo, actos de sacrificio como el Agnihotra, y otros no resultan del todo inútiles aunque se efectúen sin comprensión ¿Por qué? Porque algunos textos upanisádicos afirman que no hay que hacer diferencia en cuanto a su significado. Por ejemplo en: «Tratan de comprender a través del sacrificio» (Br. Up. IV, 4, 22).

El oponente objeta: Pero entendemos por la escritura que los actos religiosos como el Agnihotra son superiores si están unidos a la meditación. Debemos suponer entonces que si no están acompañados por la meditación no son útiles para el conocimiento del Ser.

No es así, *dice el vedantín*. Lo que hay que pensar es que esos actos como el Agnihotra adquieren cierta distinción si van acompañados por una meditación. Por la presencia de la meditación adquieren su eficacia para el conocimiento. Mientras que el simple sacrificio Agnihotra sin esa presencia no posee esa capacidad. No podemos sin embargo concluir que el sacrificio Agnihotra y otros similares, a los que la escritura sin distinción se refiere en textos como: «Cualquier cosa que se haga con comprensión, fe y meditación es más eficaz» (Ch. Up. I, 1, 10). Porque habla de la mayor eficacia que tienen los actos sacrificiales para producir sus resultados cuando están unidos a las meditaciones. Y se muestra de

ese modo que el simple acto por sí mismo posee alguna eficacia (aunque menor) para producir sus propios resultados independientemente de la meditación. La eficacia del acto sacrifical consiste en efectuar su propio propósito.

La conclusión es ésta: los actos religiosos obligatorios como el Agnihotra, tanto los que están unidos a meditaciones como los que no, que se hayan realizado antes de la aparición del conocimiento de la verdad, sea en esta vida o en otra anterior para obtener la liberación, todos ellos tienen capacidad para destruir las culpas acumuladas que obstruyen el camino a la conciencia del Absoluto. Por eso pueden ser causa de la toma de conciencia del Absoluto mismo. Y pueden serlo porque sirven de ayuda a otras causas más próximas como el escuchar (la verdad), el reflexionar (sobre ella) el mantener la fe, el meditar, el orar. Tienen por tanto el mismo efecto que el conocimiento del Absoluto.

LA EXPERIMENTACION DE LAS OBRAS BUENAS Y MALAS

Sūtra 19. *Pero una vez extinguidas por la experimentación las dos clases de obras (las buenas y las malas) el ser humano liberado se unifica con el Absoluto.*

Se ha dicho anteriormente que todas las obras buenas y malas cuyos efectos no han comenzado todavía, se extinguen por la fuerza del conocimiento verdadero. Pero las obras que ya han empezado a dar su fruto se eliminan a través de la experimentación de sus resultados antes de la unificación con el Absoluto. Esto aparece en textos upanisádicos como: «El retraso durará sólo hasta la liberación del cuerpo y entonces él se liberará» (Ch. Up. VI, 14, 2), «No siendo más que el Absoluto se integra al Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 6).

El oponente tiene una objeción que hacer: ¿No podría ser que incluso cuando ha surgido ya el conocimiento verdadero y habiendo muerto el cuerpo persistiera la visión dual (errónea) lo mismo que continua la apariencia de las dos lunas (después de corregido el error visual)?

No, *dice el vedantín,* no hay razón para ello. Después de la muerte del cuerpo no existe ninguna causa para esa persistencia. Antes de la muerte sí, ya que la visión dual se percibe por la necesidad de eliminar los restos de las obras a través de la experimentación.

¿Y no puede el conjunto de obras buenas y malas producir nuevas experiencias?, *pregunta el oponente.*

No, *responde el vedantín*. Porque aquellas semillas se han aniquilado ya. Lo que a la muerte del cuerpo podría originar un nuevo cuerpo, tras la muerte del presente, son los resultados de las obras ocasionadas por la ignorancia. Pero ese error de comprensión ha sido aniquilado por la fuerza de la visión de la verdad. Por tanto, cuando el efecto producido se ha destruido ya, el ser humano que ha comprendido llega inevitablemente al estado de liberación.

AL MORIR, LOS ÓRGANOS SE INTEGRAN CON LA MENTE

Sūtra 1. *El lenguaje se integra con la mente, porque para eso se ha creado. Esto es lo que afirman las* Upanisad.

Al introducirnos en el camino de los dioses para llegar al resultado de las meditaciones del Brahman condicionado, el *sūtra* se refiere a la salida del cuerpo tal como las escrituras lo enseñan. Sobre la muerte encontramos este texto: «Cuando un ser humano va a morir su lenguaje se sumerge en la mente, la mente en la energía vital, la energía vital en el fuego y el fuego en la divinidad (Ch. Up. VI, 8, 6). Aquí aparece una duda: o el órgano del lenguaje con la función se sumerge en la mente o sólo la función se sumerge.

El oponente mantiene que el lenguaje en sí mismo es el que se sumerge en la mente, si se considera lo que afirma el texto sagrado. Literalmente, si no se considerara así habría que entender el texto en sentido figurado. Pero el sentido literal es el que debe aceptarse. Y así se llegará a la conclusión de que el órgano del lenguaje es el que va a la mente.

El vedantín responde: Solamente las funciones del lenguaje se sumergen en la mente.

El oponente interviene: ¿Pero cómo puede mantenerse esta interpretación considerando que el maestro en el *sūtra* dice expresamente «el lenguaje va hacia la mente»?

Es verdad, *dice el vedantín,* pero después dice: «No hay distinción (con el Absoluto) de esas partes (u órganos que se absorben en Él), según la declaración de las escrituras» (B. S. IV, 2, 16). Por eso entendemos

que lo que significa esto es la cesación de las funciones. Teniendo en cuenta que en cualquier situación el órgano se integra en el lenguaje mismo, esa identificación es la misma (tanto para el liberado como para el ignorante). ¿Por qué, entonces, hace el *sūtra* una mención aparte del caso del liberado al hablar de la identificación? (B. S. IV, 2, 16)[1]. Lo que se trata de explicar aquí con la cesación de los órganos del lenguaje es que las funciones de ese órgano se eliminan mientras las funciones de la mente continúan. ¿Y cómo puede ser esto así? Porque se ve que es así. Es un hecho de experiencia que el poder del lenguaje cesa antes mientras el poder de la mente continúa. La eliminación del órgano del lenguaje junto con sus funciones no se puede ver.

El oponente dice: De la fuerza del texto védico se puede deducir que de lo que se trata aquí es de la función del órgano del lenguaje dentro de la mente.

No, *responde el vedantín*. Porque no es su causa material. Una cosa puede integrarse en aquello que es su causa material. Como por ejemplo un plato de cerámica en la tierra. Pero no hay prueba válida que demuestra que el órgano del lenguaje lo origina la mente. De cualquier forma el encadenamiento de las funciones en actividad o su desencadenamiento se sabe que se basa en algo que puede no ser la causa material. Por ejemplo, la actividad del fuego cuya naturaleza es la luz y el calor, puede originarse del carburante que es tierra por naturaleza y se puede extinguir en el agua.

El oponente interviene así: Con tal interpretación, ¿cómo pueden entenderse los textos upanisádicos que dicen que el lenguaje desaparece en la mente (Ch. Up. VI, 8, 6) a partir de esto?

El vedantín responde: Por eso el *sūtra* dice: «Esto es lo que afirman las *Upanisad*» (en un sentido figurado que no contradice la razón). El texto upanisádico encaja con esta interpretación teniendo en cuenta que el órgano y sus funciones son idénticas en sentido figurado.

Sūtra 2. *Y por la misma razón funciones y órganos siguen a la mente.*

En el texto: «De esta forma, aquel que pierde su luz renace con sus órganos integrados en la mente» (Pr. Up. III, 9) encontramos la entrada de todos los órganos en la mente sin excepción. Aquí, como en el siguiente *sūtra*, se observa al igual que en el caso del lenguaje, que el ojo y demás órganos paralizan sus funciones mientras la mente y sus funciones persisten. Como los órganos mismos no pueden ser integrados y teniendo en cuenta que el texto admite esta interpretación, concluimos que los diferentes órganos desaparecen y la mente permanece sólo con sus funciones. Y como todas las funciones de los órganos sin distinción se integran en la mente, la mención especial que se hace del lenguaje en el *sūtra* primero debe considerarse teniendo en cuenta el especial ejemplo referido por las escrituras: «El lenguaje se integra en la mente» (Ch. Up. VI, 8, 6).

1. En ese *sūtra* se trata de la persona liberada porque está en el contexto de la salida del ser de quien conoce el Absoluto.

LA MENTE SE INTEGRA EN LA ENERGÍA VITAL

Sūtra 3. *La mente se integra en la energía vital como se revela en el siguiente texto.*

Es sabido que el texto anterior (Ch. Up. VI, 8, 6) trata de explicar que lo que se integra son las funciones. ¿Con este nuevo texto: «La mente se integra en la energía vital» (Ch. Up. VI, 6, 6) se alude a la eliminación de las funciones o a la eliminación del poseedor de las funciones?

El oponente dice: Ante esta duda debemos mantener que es la eliminación del poseedor de las funciones lo que se declara aquí, ya que el texto upanisádico dice esto. Además la fuerza vital puede ser la causa de la mente. «La mente deriva del alimento, el alimento deriva del agua» (Ch. Up. VI, 5, 4), donde las escrituras mencionan la mente como originada en el alimento y éste en el agua. Aparece también el texto upanisádico: «Y el agua creó el alimento» (Ch. Up. VI, 2, 4). Por tanto, decir que la mente se integra en la energía vital es lo mismo que decir que el alimento se integra en el agua. El alimento es la mente, y el agua es la energía vital, ya que la causa y sus transformaciones son la misma cosa.

El vedantín dice. Ante esta posición se ha dicho: «La mente se integra en la energía vital como se revela en el siguiente texto». De aquí debemos deducir que cuando la mente se integra en la energía vital, lo hace a través de la absorción de sus mismas funciones junto con las funciones de los órganos externos (los sentidos) que se disuelven en ella (en la energía vital). Por eso cuando una persona quiere dormir o está cerca de la muerte, las actividades de la mente cesan, como se ve, incluso cuando las funciones de la energía vital, sus vibraciones (la respiración) aún persisten. Aparte de esto, la mente definida así, no puede fundirse en la energía vital porque no es causa material.

El oponente interviene preguntando: ¿No hemos demostrado que la energía vital (*prāna*) es la causa material de la mente?

Eso no es verdad, *dice el vedantín*. Porque no es lógico que la mente deba fundirse en la energía vital según el argumento mencionado antes. Por eso mismo la mente ha de ser absorbida en el alimento (como la tierra) y la energía vital en el agua. Pero incluso a partir de ahí no puede darse ninguna para demostrar que la mente originada del agua se transforma en energía vital. Por tanto la mente misma no se absorbe. También se ha demostrado antes que el texto puede encajar incluso cuando se trata de la absorción de las funciones, ya que las funciones y el poseedor de las mismas, son iguales en sentido figurado.

LA ENERGÍA VITAL SE ABSORBE EN EL SER

Sūtra 4. *Se sabe que (la energía vital) se absorbe en el que dirige (el Ser individual) por las declaraciones de la partida del ser individual (en el momento de la muerte).*

Se ha establecido antes que algo que no se origina de otra cosa no se funde en ella sino a través de sus funciones. Surge una duda aquí en relación con el texto: «La energía vital en el fuego» (Ch. Up. VI, 8, 6): ¿la función de la energía vital se absorbe en el fuego, como dice el texto literalmente, o en el ser que dirige el cuerpo y los sentidos?

El oponente afirma que la energía vital se absorbe en el fuego, ya que el texto upanisádico no se presta a dudas y resulta inadecuado imaginar algo no derivado de las escrituras.

El vedantín responde a esto aludiendo al *sūtra*. La energía vital, de la que se trata, permanece en «el que dirige», en el Ser inteligente (el ser individual), el que tiene a la ignorancia, actos pasados, y recuerdos como limitaciones añadidas. Por eso, las actividades de la energía vital tienen el ser como su sustrato. ¿Cómo se sabe esto? «Por las declaraciones de la partida del ser (en el momento de la muerte)». Otro texto upanisádico presenta de una manera general cómo todos los órganos (*prānas*) sin excepción van al que dirige (al Ser): «Todos los órganos se van de la persona que parte, en el momento de la muerte, cuando la respiración se hace dificultosa» (Br. Up. IV, 3, 38). Y en el texto: «Cuando se va, la energía vital le sigue» (Br. Up. IV, 4, 2) se muestra específicamente que la energía vital con sus cinco funciones, sigue al que dirige (al Ser). Y también en el texto: «Cuando la energía vital sale todos los órganos (*prānas*) la siguen» (*ibid.*), se enseña que los otros órganos siguen a la energía vital. Y se afirma en el texto: «El Ser queda constituido por los órganos del conocimiento» (*ibid.*), que el que dirige tiene una esencia

consciente por lo que tiene más claridad que la energía vital, ya que los órganos sensoriales que se funden en él permanecen en el ser.

El oponente interviene así: Teniendo en cuenta que la *Upanisad* declara: «La energía vital se sumerge en el fuego» (Ch. Up. VI, 8, 6), ¿cómo se puede mantener la opinión errónea de que la energía vital desemboca en el ser individual?

Eso no es problema, *dice el vedantín*, porque en las actividades del proceso de partida del cuerpo, el ser individual juega el papel dominante. Y tenemos que considerar además las específicas declaraciones que se hacen en otra *Upanisad*.

Entonces, *dice el oponente*, ¿cómo explican los textos upanisádicos el que la energía vital se absorbe en el fuego?

A esto responde el *sūtra*, *dice el vedantín*.

Sūtra 5. *El ser individual y los órganos se disuelven en los elementos, como se sabe por las* Upanisad.

El ser unido a la energía vital mora en los elementos sutiles que acompañan al fuego y constituyen la semilla del cuerpo. Así hay que entender el texto: «La energía vital se sumerge en el fuego».

El oponente dice: Pero lo que el texto afirma es la existencia de la energía vital en el fuego, y no la existencia del que dirige (el ser) acompañándola, en el fuego.

El vedantín contesta: Eso no es una objeción porque el *sūtra*: «Aquel que se disuelve en el que dirige (el ser)», aclara que el ser hay que verlo, tal como la *Upanisad* declara, entre la energía vital y el fuego. El ser humano que viaja primeramente desde Śrughna a Mathurā y de Mathurā a Pātaliputra, puede decirse directamente que va desde Śrughna a Pātaliputra. Así el texto: «la energía vital se disuelve en el fuego» significará que el ser junto con los órganos mora en los elementos asociados con el fuego.

El oponente dice: Si el fuego únicamente se menciona en el texto: «La energía vital se disuelve en el fuego», ¿cómo puede deducirse de ahí que el ser mora en los elementos entre los que se encuentra el fuego?

Sūtra 6. *(El ser individual y la energía vital moran) no sólo en un (elemento) sino en ambos. Según declaran (la revelación y la tradición).*

En el momento de pasar a otro cuerpo el ser individual no mora únicamente en un elemento del fuego, ya que como vemos, el nuevo cuerpo

está constituido por varios elementos. Esto se declara en la pregunta y la respuesta acerca de las aguas llamadas ser humano: «¿Sabes cómo el agua llega a ser llamada ser humano al practicar la quinta purificación?» (Ch. Up. V, 3, 3). Ese hecho se explica en el *sūtra*: «El ser está envuelto en todos los elementos pero como el agua tiene tres componentes, se menciona por su preponderancia» (B. S. III, 1, 2). Los textos upanisádicos y la tradición llegan también a esta conclusión. Los textos védicos relevantes afirman: «El Ser está identificado con la tierra, el agua, el aire, el espacio y el fuego» (Br. Up. IV, 4, 5). El texto de la tradición es: «Todo lo del Universo surge en sucesión de los cinco elementos sutiles que son imperecederos» (Manu, I, 21).

El oponente dice: En cuanto al tiempo que el ser tarda en adquirir un nuevo cuerpo después de que el lenguaje y los otros órganos se han absorbido en el ser, hay otro texto upanisádico que comienza así: «¿Dónde está entonces la persona?» (Br. Up. III, 2, 13). Y se decide que entonces el ser habita en los resultados de las acciones pasadas (*karma*) en el texto: «Lo que mencionaban allí era el *karma* únicamente, y lo que elogiaban allí también» (*Ibid.*).

El vedantín contesta: Ese texto describe la atadura constituida por los sentidos y sus objetos, llamada *grahas* (los que perciben) y *antigrahas* (los objetos de percepción) que están determinados por las acciones del pasado. En este sentido se dice que el ser individual habita en las acciones (*karma*). Pero el asunto que se trata aquí es la creación de un nuevo cuerpo material con los elementos. La expresión «elogiaban» en el texto (Br. Up. III, 2, 13), sólo significa que las acciones pasadas (*karma*) ocupan un lugar preeminente en el proceso y no excluye otro lugar. No hay, por tanto, contradicción entre los dos textos.

LA SALIDA DEL SER DEL QUE CONOCE A BRAHMAN CONDICIONADO Y LA DEL IGNORANTE

Sūtra 7. *La salida (del ser en el momento de la muerte) es la misma (para el que conoce a Brahman condicionado y para el ignorante) al comenzar el camino ascendente. Y la inmortalidad (del conocedor de Brahman condicionado es sólo relativa) es aquella a la que se llega cuando aún no se ha destruido la ignorancia.*

La cuestión aquí es: ¿La salida del ser es lo mismo para el que conoce y para el que no conoce o hay alguna diferencia?

El oponente dice que hay una diferencia. Porque la salida se produce en conjunción con los elementos sutiles, y esos elementos se necesitan para un nuevo nacimiento. Pero aquel que tiene conocimiento no puede volver a nacer, puesto que las *Upanisad* declaran que: «Aquel que tiene el conocimiento verdadero llega a la inmortalidad». Por tanto, esa salida del ser que se describe en el texto se refiere sólo al ignorante.

Surge una objeción a esto: Como la salida del ser se describe en textos que tratan el tema del conocimiento, sólo pueden aplicarse a personas con conocimiento.

No, *dice el oponente*. Porque la salida del ser se refiere en los textos a algo establecido ya, lo mismo que ocurre con el sueño. En un contexto referido al conocimiento incluso, el sueño se da en todas las criaturas como en: «Cuando se conoce que un ser humano está durmiendo» (Ch. Up. VI, 8, 1), «Cuando se conoce que tiene hambre» (Ch. Up. VI, 8, 3), «Cuando se conoce que tiene sed» (Ch. Up. VI, 8, 5). Y esto se da para ayudar a la comprensión del tema explicado, pero no para describir al poseedor del conocimiento de estas distinciones. Del mismo modo la salida del ser que es común al ser humano en general, se describe para establecer que la divinidad suprema en la que el ser humano fallecido se integra, es el Ser, Aquello a lo que se refiere: «Tú eres Eso». Además esa salida del ser se niega en el caso de una persona con conocimiento, en el texto: «No necesita que sus órganos se alejen de él» (Br. Up. IV, 4, 6). Por tanto esa salida del ser es sólo la de la persona ignorante.

Antes, esta posición, *dice el vedantín*, nuestra respuesta es la siguiente: la salida del ser que se describe en el texto: «El lenguaje se absorbe en la mente» (Ch. Up. VI, 8, 6), «es la misma» para el que conoce y para el ignorante, hasta el momento en que comienzan sus respectivos caminos separados. Porque en las escrituras se habla de ello sin ninguna distinción. El ser del ignorante avanza con los elementos sutiles que constituyen la semilla de su nuevo cuerpo, bajo el impulso de sus acciones pasadas. Y esto se hace para adquirir nuevas experiencias en un nuevo cuerpo. Pero el ser del que tiene conocimiento va por el camino a través del nervio revelado por el conocimiento (de las escrituras)[2] que es la puerta a la liberación. Esto es lo que se afirma en el *sūtra* en la frase: «Al comenzar el camino ascendente» (el camino de los dioses).

El oponente dice: Pero el que conoce la verdad llega a la inmortalidad. Y la inmortalidad no depende de ir de un lugar a otro. Por eso, ¿por qué el ser tendría que habitar en los elementos o seguir un camino?

2. Las escrituras describen la salida del ser del que comprende, por el nervio central de la cabeza, mientras que la del ser del ignorante sería a través de los demás nervios. Se verá más adelante en este mismo *pāda*.

El vedantín responde: Esa inmortalidad es relativa, es para aquel cuya ignorancia no ha sido totalmente destruida. Es «aquella a la que se llega cuando aún no se ha destruido la ignorancia». El que llega a esa inmortalidad por su conocimiento de Brahman con atributos (condicionado), aún no ha destruido la ignorancia y sus consecuencias. En ese caso la unión con los elementos y el comienzo de un camino son posibles. Porque sin un sustrato inmóvil, los órganos de los sentidos no se mueven. No hay, por tanto, ningún error en ello.

LA ABSORCIÓN EN EL FUEGO Y LOS DEMÁS ELEMENTOS ES RELATIVA

Sūtra 8. *Ese conjunto de elementos (a partir del fuego) continúa hasta la liberación total. Porque hay una declaración (en las escrituras) acerca del estado transmigratorio.*

Se ha deducido de acuerdo con el contexto que el significado del texto: «El fuego se absorbe en la divinidad suprema» (Ch. Up. VI, 8, 6) es que el fuego de la persona que muere, al que nos referimos, se absorbe en la divinidad suprema junto con el ser individual, la energía vital, el conjunto de los órganos sensoriales y los otros elementos. Ahora consideraremos qué es realmente esa absorción.

El oponente mantiene que se trata de una absorción absoluta, donde se absorben las cosas mismas. Porque ésa es la posición razonable si tenemos en cuenta que la divinidad es la causa material de todo lo creado. Por tanto, esa entrada en el estado de identificación es absoluta y completa.

Ante esto, *contesta el vedantín,* decimos lo siguiente: esos elementos sutiles, a partir del fuego, que constituyen la base del sentido del oído y los otros órganos, «continúan hasta la liberación total». Permanecen hasta la liberación del estado transmigratorio (*samsara*) como consecuencia del conocimiento de la verdad. Ese estado se describe en textos como: «Algunos seres penetran en la matriz para adquirir cuerpos y otros siguen la materia inanimada según sus pasadas acciones y de acuerdo a su comprensión de la verdad» (Kau. Up. II, 2, 7). Y desde el punto de vista contrario, las limitaciones añadidas de cada ser serían absorbidas, en el momento de la muerte, y el ser entraría en una identificación absoluta con el Absoluto. En ese caso, los preceptos escriturales serían inútiles. Y también lo serían los que enseñan el conocimiento de la verdad. Además, la atadura que se origina en la ignorancia no puede eliminarse por nada que no sea la comprensión de la verdad. Por eso aunque el

Absoluto es la sustancia causal del universo, sin embargo la disolución en esa sustancia en el momento de la muerte se produce de tal manera que continúa la existencia (de los órganos) en estado latente, como en el sueño profundo y en la disolución final del universo.

Sūtra 9. *(Ese cuerpo de calor) es sutil (por naturaleza) y tamaño; porque así se observa en la experiencia.*

La materia del fuego y de los demás elementos que constituyen la morada donde el ser va al salir de este cuerpo, debe ser sutil por naturaleza y por su tamaño. Esto es lo que se deduce de los textos upanisádicos que declaran que (el ser) sale por los nervios, etc. Y puede salir a través de los nervios siendo tan finos, sin dificultad a causa de su natural sutileza. Por estas razones, cuando se va del cuerpo el ser, nadie puede verlo.

Sūtra 10. *Por eso el cuerpo sutil no (se destruye) al destruirse (el cuerpo denso).*

Precisamente por su sutileza, el otro cuerpo no se destruye «al destruirse» el cuerpo denso mediante la cremación, y demás.

Sūtra 11. *Y esa sensación cálida pertenece únicamente al cuerpo sutil como se puede comprobar.*

Al cuerpo sutil «pertenece únicamente la sensación de calor» que se percibe en el cuerpo viviente cuando se toca. Esa sensación cálida no se siente ya en el cuerpo tras la muerte, mientras que las características de forma, color y demás, persisten. Sólo se percibe mientras el cuerpo vive. Por eso deducimos que ese calor reside en algo diferente del cuerpo tal como lo conocemos. Un texto védico afirma esto mismo: «Es cálido mientras vive y frío al morir (el cuerpo)».

LA SALIDA DEL SER DE UNA PERSONA QUE CONOCE EL ABSOLUTO

Sūtra 12. *Se ha dicho (que los órganos del que conoce el Absoluto no salen del cuerpo) porque se encuentra esta negación en las escrituras. Pero eso no es así (porque lo que niegan las escrituras es la salida de los órganos) desde el ser y no desde el cuerpo.*

A partir de la distinción que se hace en: «Y la mortalidad de la que se habla es aquella que se consigue sin haber aniquilado la ignorancia» (B. S. IV, 2, 7) se deduce que en la inmortalidad absoluta no hay camino que seguir ni salida del cuerpo. La idea de que por una u otra razón se produce una salida del ser incluso en este último caso, se niega en el siguiente texto: «Pero el que no desea nada porque está libre del desear, aquel para quien todos los objetos de deseo no son sino el Ser, no necesita que los órganos se alejen de él. Al ser sólo lo Absoluto en lo Absoluto se integra» (Br. Up. IV, 4, 6). A partir de esta negación expresa, dentro del contexto del conocimiento más elevado, se deduce que los órganos vitales (*prānas*) no salen del cuerpo en aquel ser humano que ha tomado conciencia del Absoluto.

El oponente niega esta conclusión diciendo: No es así, puesto que esa negación se refiere a la salida de los órganos desde la persona encarnada y no desde el cuerpo.

Se presenta una objeción: ¿Cómo se sabe (que salen de la entidad individual y no del cuerpo)?

El oponente responde: Porque en otra rama (la rama mādhyandina) el quinto caso (el ablativo) se usa en «desde él» (*tasmāt*). Porque el sexto caso (genitivo) que expresa sólo relación en general («de él» en la rama *kānva*) hace referencia a una relación particular con el quinto caso (ablativo) en otra rama. Y como el ser encarnado caracterizado por la felicidad y la libertad es el tema principal del contexto, interpretamos que el término «desde él», significa no «desde el cuerpo» sino «desde el ser encarnado». Por lo tanto, el sentido es: desde el ser individual que está a punto de partir del cuerpo, los órganos vitales (*prānas*) no salen, sino que permanecen junto a él. Cuando el ser parte, sale del cuerpo junto con los órganos vitales.

El vedantín dice: Esta posición se refuta en el *sūtra* siguiente.

Sūtra 13. *No es así eso. Porque (en los textos de alguna rama de las escrituras) hay una clara negación (de la salida del ser).*

El afirmar que incluso quien ha tomado conciencia del Absoluto pasa por la salida desde el cuerpo, ya que la negación de esa salida está en el ser (y no en el cuerpo), no es correcto. Porque se observa que en los textos sagrados de alguna rama en particular hay una clara negación de esa salida (de los órganos) desde el cuerpo. En la respuesta a la pregunta de Ārtabhāga: «No, responde Yājñavalkya» (Br. Up. III, 2, 11). Y si suponemos que un ser humano no puede morir hasta que no se van de él los

órganos vitales, la afirmación de la integración de esos órganos la encontramos en: «Ellos se integran sólo en ese lugar» (*ibid.*). Confirma esto el texto: «Él se hincha, aumenta y en ese estado yace muerto» (*ibid.*), donde se describe el estado de hinchazón, etc., de aquel al que se refiere el pronombre «él» (*sah*), del que se trata. La descripción se refiere al cuerpo y no al ser encarnado. De acuerdo con esto el texto: «Los órganos vitales no salen desde él, se integran en ese mismo lugar» (de la rama mādhyandina), debe interpretarse negando la salida desde el cuerpo, aunque el tema principal del contexto sea el ser encarnado aludido por el pronombre. Y esto se hace así porque el ser encarnado y el cuerpo se identifican imaginativamente. Pero respecto a esos (de la rama *kānva*) que interpretan el texto según el sexto caso (genitivo), hay una negación de la salida de aquel que conoce. Lo que está establecido es el hecho de la salida (del ser) desde el cuerpo y no (la de los órganos) desde el ser encarnado. Por tanto, esa negación se referirá a la salida desde el cuerpo. Además la salida de la persona ignorante desde el cuerpo y su camino de transmigración están descritos detalladamente en: «El ser sale por los ojos, o por la cabeza, o por otra parte del cuerpo. Cuando sale, todos los órganos vitales le siguen» (Br. Up. IV, 4, 2).

Este tema de la persona ignorante termina con: «Para el ser humano que tiene deseos» (Br. Up. IV, 4, 6). El texto menciona a la persona que tiene el conocimiento de la verdad como «aquel que no tiene deseos» (*ibid.*). Esta mención sería innecesaria si el texto quisiera establecer la salida para esta persona también. Por tanto, debe entenderse este texto como una negación de la salida y el camino (transmigratorio) de aquel que conoce la verdad, aunque sea natural para el que no la conoce. Además no es lógico que quien ha tomado conciencia del Absoluto y se ha identificado con lo Absoluto omnipresente, quien ha eliminado sus deseos y los resultados de sus actos, salga y siga un camino. Porque es imposible y no hay ocasión para ello. Y textos como: «Alcanzó lo Absoluto allí, en el mismo cuerpo» (Br. Up. IV, 4, 7), indican la ausencia de partida y de camino.

Sūtra 14. *Y la tradición también afirma eso.*

En el Mahābhārata también se dice que aquellos que conocen la verdad, no parten ni caminan (tras la muerte): «Hasta los mismos dioses se quedan perplejos al encontrarse con aquel que no tiene camino, aquel que se ha hecho uno con el Ser de todos los seres, el que ha comprendido que todos los seres no son realmente más que el Ser, el que no tiene ya ningún estado que buscar».

El oponente dice: Pero la tradición menciona también un camino

que atraviesan los conocedores del Absoluto: «Una vez, Śuka, el hijo de Vyāsa, estaba deseoso de liberación y viajó a la esfera solar. Cuando su padre le preguntó quien le seguía, él respondió diciendo «Señor».

No es así, *dice el vedantín*. Porque hay que comprender que Śuka alcanzó una región particular a través de su poder de yoga mientras estaba en su cuerpo, liberándose de él. Esto se menciona porque le vieron todos los seres. Pero nadie puede ver a un ser que se mueve sin cuerpo. La conclusión de esta historia lo deja todo claro: «Pero Śuka atravesando el aire más rápido que el viento, y mostrando su propio poder, fue conocido por todos los seres». Por tanto, el que ha tomado conciencia del Absoluto no sale desde el cuerpo ni tiene un camino que seguir. Se explicará más adelante lo que los textos upanisádicos afirman sobre los caminos (transmigratorios).

LOS ÓRGANOS VITALES DEL QUE HA COMPRENDIDO LA VERDAD SE INTEGRAN EN EL ABSOLUTO

Sūtra 15. *Aquellos (órganos se integran) en el Absoluto supremo. Porque eso es lo que afirma (la* Upanisad*).*

Esos órganos vitales señalados con el término *prāna* y los elementos (sutiles) del conocedor de la verdad del Absoluto supremo se integran en el mismo supremo Ser. ¿Por qué es así? Porque «eso es lo que afirma la *Upanisad* en: «Esas dieciséis partes del espíritu (*purusa*) que todo lo ve, que tiene el espíritu por monada, se absorben en el espíritu» (Pr. Up. VI, 5).

El oponente dice: Otro texto upanisádico que habla del ser humano que conoce la verdad, enseña que «las partes» se absorben en otro lugar distinto al supremo Ser: «Las quince partes (que constituyen el cuerpo) penetran en los elementos» (Mu. Up. III, 2, 7).

No, *dice el vedantín*. Porque ese texto se refiere al punto de vista fenoménico, según el cual las partes del cuerpo que están hechas de los elementos, tierra, etc., se absorben en su propio origen material. Pero otro texto (*Prāna Upanisad*) presenta el punto de vista del ser humano que conoce la verdad, para el cual el conjunto de esas partes constituyentes (del cuerpo) se absorbe en el supremo Absoluto mismo. No hay, por tanto, contradicción.

LA NO-DISTINCIÓN ABSOLUTA

Sūtra 16. *No hay distinción (con el Absoluto) de esas partes (u órganos que se absorben en Él) según la declaración de las escrituras.*

Se presenta una duda: ¿Las partes constituyentes del cuerpo de una persona que ha comprendido la verdad se absorben en el Absoluto dejando un residuo como sucede en las demás personas o sin ningún residuo?

El oponente dice: Su potencial debe quedar intacto, puesto que se trata de una absorción general.

El *sūtra* enseña esto, *dice el vedantín*. Enseña expresamente que los elementos constituyentes de la persona que conoce la verdad, se unifican totalmente con el Absoluto. ¿Cómo es eso? Porque las escrituras lo declaran así. Después de haber explicado la disolución de las partes constituyentes, el texto continúa: «Cuando se han destruido los nombres y las formas y se les llama sólo espíritu. Esa persona no tiene elementos constituyentes y es inmortal» (Pr. Up. VI, 5). Y cuando los elementos constituyentes que se deben a la ignorancia, se han disuelto a través del conocimiento de la verdad, no es posible que reste nada más. Se llega entonces a una no-distinción absoluta con el Absoluto.

LA SALIDA DEL SER DE AQUEL QUE CONOCE A BRAHMAN CONDICIONADO

Sūtra 17. *(Cuando el ser de un conocedor de Brahman condicionado está a punto de salir del cuerpo) se produce una iluminación en lo más alto (del corazón). Iluminado al pasar por aquella luz (sale el ser) ayudado por Aquel que reside en el corazón a través del nervio que está más allá de los cien nervios (el* susumnā*). Y ayudado también por la eficacia del conocimiento verdadero y lo adecuado de la meditación constante sobre el camino que forma parte de ese conocimiento.*

Después de haber tratado el tema del más elevado conocimiento (del Absoluto o *Nirguna Brahman*), continuaremos ahora con el conocimiento inferior (el de *Saguna Brahman* o Brahman condicionado). Se ha es

tablecido ya que el proceso de salida desde el cuerpo es el mismo para la persona que conoce (al Brahman condicionado) y para la que no le conoce, hasta el punto en que comienza el camino de los dioses. Ahora el presente *sūtra* describe la entrada del ser en ese camino. Cuando el ser identificado con la mente, con todos sus órganos, el lenguaje y los demás dentro de sí mismo, está a punto de dejar el cuerpo, el corazón es su morada. Esto es lo que dice el texto: «Recoge por completo esas partículas de luz y entra en el corazón» (Br. Up. IV, 4, 1). La iluminación de lo más alto de la cabeza y la salida del ser empieza por el ojo o algún otro lugar según el texto: «El punto de su corazón se ilumina. Y por esa luz sale el Ser a través de los ojos, de la cabeza o de otra parte del cuerpo» (Br. Up. IV, 4, 2). La cuestión que se plantea aquí es si la salida es la misma para el que conoce la verdad y para el que no la conoce, o si hay una distinción en el caso de la persona que ha comprendido.

El oponente dice que ante esta duda se debe concluir que no hay distinción porque las escrituras no presentan diferenciación.

El vedantín dice aquí: El *sūtra* dice respecto a este tema que aunque la cima del corazón se ilumine tanto para el que ha comprendido como para el que no, sin embargo, a través de la apertura iluminada, el que comprende la verdad sale por la cabeza, mientras que los demás salen por otros lugares.

¿Por qué es así? Por el poder que tiene el conocimiento de la verdad. Si la persona que ha comprendido saliera de cualquier lugar (del cuerpo) indiscriminadamente, igual que los demás, no llegaría a un mundo más elevado y, por tanto, el conocimiento verdadero sería inútil. Y esto es así además por «lo adecuado de la meditación constante sobre el camino que forma parte de ese conocimiento». Significa que en ciertas meditaciones se experimenta el viaje del ser en relación con el nervio de lo alto de la cabeza. Y ese camino forma parte del conocimiento de esas meditaciones. Es lógico concluir en función de esto que quien medita en ese camino tras la muerte irá por él. Por tanto, el que conoce la verdad, está bajo la protección de Brahman que mora en su corazón en el que ha meditado. Al salir por la cima de la cabeza pasando por el nervio que está más allá de los cien nervios (por *susumnā*) se identifica con él (con Brahman condicionado). Eso es lo que enseñan las escrituras respecto a la meditación en el corazón: «Los nervios del corazón son ciento uno. Uno de ellos pasa a través de la cabeza. Al salir por ese nervio se alcanza la inmortalidad. Los demás nervios, que salen en diferentes direcciones, conducen a la muerte» (Ka. Up. II, 3, 16 y Ch. Up. VIII, 6, 6).

EL SER SIGUE LOS RAYOS DEL SOL

Sūtra 18. *(El ser de una persona que conoce la verdad) sigue los rayos del sol.*

Una meditación sobre el corazón comienza con la frase: «En el palacio del pequeño loto, existe la ciudad de Brahman y en ella ese pequeño espacio» (Ch. Up. VIII, 1, 1). Al describir esa meditación se empieza con estas palabras: «Entonces, esos nervios (en el corazón)» (Ch. Up. VIII, 6, 1). Y se presenta la relación entre los nervios (en el corazón) y los rayos (del sol) en el texto que continúa: «Cuando alguien sale de este cuerpo, se eleva por esos rayos» (Ch. Up. VIII, 6, 5). Y más adelante dice: «Elevándose a través de ese nervio se alcanza la inmortalidad» (Ch. Up. VII, 6, 6). Por eso se sabe que el ser al salir a través del nervio ciento uno, sigue los rayos (del sol).

Una duda aparece aquí: ¿El ser sigue los rayos del sol tanto si la muerte sucede de día como si sucede de noche, o sólo cuando se muere en el día?

El *sūtra* afirma que el ser sigue los rayos del sol independientemente del momento de la muerte, porque las escrituras no mencionan diferencia, *dice el vedantín*.

Sūtra 19. *Si se ha dicho que el ser no (sigue los rayos del sol) en la noche, decimos que no es así, porque la conexión (entre el nervio y los rayos) continúa mientras dura el cuerpo. Y eso es lo que revela (la* Upanisad*).*

El oponente dice: El nervio y los rayos solares están conectados durante el día, por lo que una persona que muere siendo de día puede seguir los rayos. Pero eso no es posible para el que muere durante la noche, pues la conexión entre el nervio y los rayos se ha roto entonces.

No, *dice el vedantín*. Porque la conexión entre el nervio y los rayos solares dura tanto como dura el cuerpo, ya que el nervio y los rayos permanecen unidos mientras continúa la encarnación en un cuerpo.

Esto se revela en la *Upanisad* que dice: «Desde la órbita solar entran (los rayos) en los nervios. Y al salir de los nervios penetran (de nuevo) en la órbita solar» (Ch. Up. VIII, 6, 2). En el verano la presencia de los rayos solares se percibe incluso durante las noches por su efecto: el calor. Y si es difícil percibirlos en las noches de otras estaciones es porque están presente en menor medida, como en los días nublados o cuando hay

viento. El texto: «El sol crea el día aún de noche» muestra este hecho. Y si una persona que muere durante la noche ascendiera sin seguir los rayos, el proceso de seguir los rayos solares perdería su sentido general.

La *Upanisad* no hace una distinción entre aquellos que mueren durante el día y ascienden por los rayos, y aquellos que mueren en la noche y ascienden sin ellos. Por el contrario si imagináramos que incluso una persona que conoce la verdad no puede ascender teniendo el inconveniente de los días y las noches; entonces los frutos del conocimiento de la verdad serían eventuales. La consecuencia de ello sería que al ser incierto el momento de la muerte, nadie se dedicaría al conocimiento. Y si un ser que se hubiera desprendido del cuerpo por la noche estuviera esperando a que amaneciera, podría suceder que para entonces su cuerpo no contactara ya con los rayos solares, por estar ya incinerado. El texto: «Durante el pequeño lapsus de tiempo que tarda la mente en pasar de un objeto a otro, el ser humano que conoce la verdad alcanza el sol» (Ch. Up. VIII, 6, 5) muestra que no hay espera (del amanecer). Por tanto, el ser sigue los rayos solares tanto si parte del cuerpo en el día como en la noche.

Sūtra 20. *Por la misma razón (el ser sigue los rayos solares) incluso cuando parte durante el camino sur del sol.*

Por esta misma razón, porque la espera es imposible y porque el resultado del conocimiento verdadero no es incierto, y porque el momento de la muerte no está determinado, si una persona con conocimiento de la verdad muriera durante el camino sur del sol, obtendría el fruto de su comprensión también. Con este *sūtra* se elimina el prejuicio acerca de la necesidad de esperar hasta que el sol se encuentre en el camino norte. Este prejuicio parte de considerar el camino del norte como sagrado porque se sabe que Bhīsma esperó por él. Y la *Upanisad* dice: «Desde la medianoche avanzó hasta seis meses cuando el sol iba hacia el norte» (Ch. Up. IV, 15, 5). La santidad de la que se habla se refiere únicamente a la persona ignorante. La espera de Bhīsma para salir durante el camino norte del sol, se debe a su deseo de respetar las buenas costumbres. Y también para demostrar que por la protección de su padre pudo él escoger el momento de su muerte. En cuanto al sentido del texto upanisádico, se explica en el *sūtra*: «(Esas deidades) son conductoras (del ser), como ha sido indicado» (B. S. IV, 3, 4).

El oponente interviene así: Pero encontramos los siguientes textos de la tradición: «Te revelaré, príncipe de la dinastía Bhārata, en qué momento parten de este mundo los yoguis que ya no retornan y en qué

momento lo hacen los que aún regresan» (B. Gītā VIII, 23). Y allí el momento especial de morir, como puede ser el día, se determina, y lleva a la cesación del renacimiento. ¿Cómo entonces el que muere por la noche o durante el camino sur del sol está libre de volver a nacer?

El vedantín dice: La respuesta a esto se da en el *sūtra* siguiente:

Sūtra 21. *Esos detalles se mencionan en la tradición, respecto a los yoguis pero tanto el camino de los yoguis como el de los sankhyas son sólo tradición (no revelación védica).*

Esas normas como el momento de morir y demás, para no renacer, se dan en la tradición de los yoguis únicamente. Esos caminos, el del Yoga y el del sankhya pertenecen a la tradición y no a los *Vedas*. Teniendo en cuenta la diferencia de los temas que se aplican y la capacidad de las personas que los siguen, la determinación del momento de la muerte que encontramos en la tradición no se debe aplicar al contexto de los textos upanisádicos.

El oponente dice: El camino de los dioses y el de los antepasados (*manes*), tal como se presentan en las *Upanisad* los encontramos también en la tradición. Como vemos en el texto: «El fuego, la llama, el día, la medianoche, los seis meses del camino norte del sol..., el humo, la noche, la oscuridad de la medianoche, los seis del camino del sur del sol» (B. Gītā VIII, 24-25).

El vedantín responde: Una promesa acerca del momento (de la muerte) se hace en la tradición: «Te revelaré... en qué momento...» (B. Gītā VIII, 23). Por eso el *sūtra* nota una contradicción y muestra cómo puede resolverse. En realidad no hay tal contradicción, ya que en la tradición también aparecen los dioses que conducen el ser y se simbolizan por aquellos términos (el fuego, la llama, etcétera).

EL CAMINO ÚNICO EN EL MUNDO DE BRAHMA (*BRAHMA-LOKA*)

Sūtra 1. *El ser del que ha meditado en Brahman con atributos va por la senda que comienza por la llama. Porque es bien conocida (por las escrituras).*

Se ha establecido antes que en el principio del camino (de los dioses) la salida del cuerpo es la misma. Pero el camino en sí, se describe de diversa manera en las distintas *Upanisad*. Un pasaje comienza por la relación entre las venas y los rayos: «Asciende únicamente por esos rayos» (Ch. Up. VIII, 6, 5). Otro por la llama: «Entran en la llama desde la llama en el día desde el día» (Br. Up. VI, 2, 15). Hay otro pasaje que dice: «Al alcanzar la senda de los dioses, entra en el mundo del fuego» (Kau. Up. I, 3). Otro es: «Cuando una persona se va de este mundo llega al aire» (Br. Up. V, 10, 1). Y otro: «Libre de toda mancha entra en la del sol, donde habita el espíritu inmortal» (Mu. Up. I, 2, 11). Surge una duda aquí: ¿son esos caminos diferentes uno de otro o por el contrario sólo hay un camino con distintas particularidades?

El oponente dice: Hay diferentes caminos porque se trata de diferentes contextos y se presentan como diferentes meditaciones. Además, la afirmación categórica: «Asciende sólo por los rayos» (Ch. Up. VIII, 6, 5) se contradice con el texto sobre la llama (Br. Up. VI, 2, 15). Y el texto acerca de la rapidez para ascender: «Alcanzar el sol tan rápido como se cambia la mente de un objeto a otro» (Ch. Up. VIII, 6, 5), también interfiere. Por tanto, los caminos deben ser diferentes.

El vedantín dice: Ante esto el *sūtra* responde: «La senda que co-

mienza por la llama». Nosotros afirmamos que todo el que quiera llegar a Brahman, tiene que ir por la senda que comienza por la llama. ¿Por qué? Porque «esto se sabe por las escrituras». Este camino es conocido por toda persona con sabiduría. Por eso el texto: «Y aquellos otros que meditan con fe sobre la Verdad absoluta (*Satya-Brahman*) en el bosque (llegan al dios de la llama)» (Br. Up. VI, 2, 15) aparece en un contexto que se refiere a la meditación en los cinco fuegos. Y expresa la ascensión por el camino que empieza por la llama, incluso en el caso de los que practican otras clases de meditación.

Podría ser, *dice el oponente*, que esas meditaciones de las que no se menciona el camino se aplicaran a la vía que comienza por la llama. Pero a los caminos mencionados, ¿por qué habría de aplicárseles el de la llama?

Esa objeción sería válida, *dice el vedantín*, si las distintas vías fueran completamente diferentes. Pero de hecho es el mismo camino que conduce al mundo de Brahman, con diferentes características. Y ese camino se indica en un lugar con unos calificativos y en otro con otros. Es lo que mantenemos, en todas las descripciones las distintas partes del camino se reconocen como diferentes aspectos del mismo. Por tanto pueden incluirse las diferentes características del camino en un único concepto, considerándolas interrelacionadas en distintas series de atributos y sustantivos. Lo mismo que la meditación que se presenta en diferentes contextos debe reunirse en un solo tema que la englobe, así las características del camino deben integrarse. Aunque las meditaciones difieran, el camino puede ser el mismo. Porque se reconoce cada una de ellas como un aspecto del mismo camino, que se presenta en un caso particular. Y la meta que se persigue es la misma en todos los casos. Por eso los siguientes pasajes presentan el mismo resultado, la consecución del mundo de Brahman: «Habita allí (en el mundo celestial) por años eternos» (Br. Up. V, 10, 1), «la misma victoria y la misma grandeza que Brahman» (Kau. Up. I, 4), «Sólo encuentran el mundo de Brahman por la disciplina y el estudio como forma de vida (*brahmacharya*)» (Ch. Up. VIII, 4, 3) sería contradictoria si el camino que comienza por la llama fuera aceptado, porque el texto señala la consecución de los rayos.

En cuanto a la palabra «únicamente» indica que no se pueden establecer los rayos y descartar la llama. Se debe entender que aquí se enfatiza únicamente la conexión con los rayos. Y el texto acerca de la rapidez (Ch. Up. VIII, 4, 3) no contradice la idea de que el camino comience por la llama. Porque lo que implica su significado es que (el mundo de Brahman) se alcanza más rápidamente que otras metas. Además el texto «Ellos (los que no han cumplido los deberes religiosos) no van por ninguno de esos dos caminos» (Ch. Up. V, 10, 8) enumera un tercer

estado. Muestra que, aunque aparte del camino de los antepasados sólo hay otro camino, el de los dioses, éste se divide en varios estados, el de la llama y otros. El texto sobre la llama menciona un gran número de estados mientras que otros textos sólo nombran unos pocos. Es razonable pensar que los menos numerosos se expliquen con los más numerosos. Por eso dice el *sūtra*: «Por la senda que comienza por la llama. Porque es bien conocida».

EL SER QUE SALE DEL CUERPO LLEGA DEL AÑO AL AIRE

Sūtra 2. *Al salir del cuerpo el ser de un conocedor de Brahman con atributos, va del año al aire, según la ausencia o presencia de especificación.*

¿Qué orden puede establecerse en la ascensión del ser entre los diferentes atributos y los sustantivos en cadena? La conexión la representa el maestro actuando como un amigo. La interpretación de los kausītakins describe el camino de los dioses así: «Al alcanzar la senda de los dioses, va al mundo del fuego (*Agni*), al mundo del aire (*Vāyu*), al mundo de las aguas (*Varuna*), al mundo del dios del cielo (*Indra*), al del protector del universo (*Prajāpati*), al del creador (*Brahmā*)» (Kau. Up. I, 3). Ahí el término «mundo del fuego» es sinónimo del mundo de la llama (del Br. Up. VI, 2, 15), ya que ambos indican lo que arde. Por tanto, no se necesita respecto a ellos buscar un orden de colocación. Sin embargo, el dios del aire, *Vāyu*, no se menciona en el camino que comienza por la llama (en Ch. Up.). ¿Dónde lo colocaremos? La respuesta se da en el texto que dice: «Alcanzan la llama por la llama, el día por el día, la medianoche por la medianoche, a los seis meses en que el sol va hacia el norte, desde aquellos meses del año, desde el año del sol» (Ch. Up. V, 10, 1). Aquí se llega al aire después del año y antes del sol. ¿Por qué? «Por la ausencia y la presencia de especificación». Respecto al aire en pasaje: «Él va al mundo del aire» (Kau. Up. I, 3) no se especifica su localización. En otro texto upanisádico se determina mejor: «Cuando un ser humano sale de este mundo, llega al aire, que crea un espacio para él, como el hueco de una rueda. Con ella él sube hasta el sol» (Br. Up. V, 10, 1). Teniendo en cuenta que el aire se sitúa en este texto antes que el sol, vemos que el lugar está entre el año y el sol.

Pero ¿por qué, *pregunta el oponente*, si no se especifica que el aire esté antes que el fuego (en Kau. Up. I, 3) no lo situamos antes de la llama?

La respuesta del vedantín es: Porque no se especifica.

Pero un texto upanisádico, *dice el oponente*, tiene esta cita: «Al alcanzar el camino de los dioses, llega al mundo del fuego, llega al mundo del aire» (Kau. Up. I, 3).

El vedantín dice: La respuesta es que aquí la afirmación se hace de las cosas una tras otra y no indica un orden en la serie. Los objetos a los que se llega simplemente se enumeran. Se dice que se va a tal o cual región. Mientras que en el otro (texto del Br. Up.) se establece un orden de sucesión. Se explica que se asciende a un espacio tan grande como el hueco de una rueda de carro para llegar al sol. Lo que el *sūtra* dice: «Por la ausencia y presencia de especificación» es lógico. En la *Upanisad* de los vājasaneyins se lee: «Del mundo de los dioses al sol» (Br. Up. VI, 2, 15). Según este texto el ser llega al aire desde el mundo de los dioses y enseguida llega al sol. Pero como el *sūtra* dice que el ser llega al aire desde el año debe tener en cuenta el texto del *Chāndogya* (V, 10, 1). Entre el *Chāndogya* y el *Brihadāranyaka Upanisad* vemos que uno omite el mundo de los dioses y el otro el del tiempo. Ambos textos tienen autoridad. Por tanto, ambos deben relacionarse. Y haciéndolo así encontramos que el año, que está conectado con los meses, debe situarse antes y el mundo de los dioses después.

EL SER VA DEL RESPLANDOR A VARUNA

Sūtra 3. *El dios del agua (Varuna) se sitúa después del resplandor por la conexión (que existe entre ellos).*

En el texto: «Va del sol a la luna, de la luna al resplandor» (Ch. Up. IV, 15, 5) se debe situar al dios Varuna después del resplandor, teniendo en cuenta la mención del texto: «Va al mundo de Varuna» (Kau. Up. I, 3). Porque el resplandor y Varuna (dios de la lluvia) están relacionados. Cuando extensos rayos de luz danzan en el seno de las nubes, se escucha el fuerte sonido del trueno, y la lluvia desciende. En un texto de los brāhmanas se lee: «Cuando hay relámpagos y truenos, lloverá» (Ch. Up. VII, 11, 1). Y el dios de las aguas es Varuna como se sabe por la revelación y la tradición. Después de Varuna se sitúa Indra y Prajāpati. Porque en el *Kausītaki Upanisad* se presenta esta posición. Varuna y otros tienen que insertarse al final, ya que se presentan de manera adicional y no tienen asignada una posición en el camino (en Ch. Up. IV, 15, 5 o en Br. Up. VI, 2, 15). En él se comienza por la llama y se termina con el resplandor.

LAS DEIDADES IDENTIFICADAS CON LA LLAMA

Sūtra 4. *(Esas deidades) son conductoras (del ser) como ha sido indicado.*

Una duda surge con respecto a aquellas (deidades) que comienzan con la llama: ¿son señales en el camino o lugares de experiencia o conductoras de los seres que viajan?

El oponente dice que hay que llegar a la conclusión que indica el primer punto. Son simples señales en el camino porque la instrucción que se da se refiere a esas señales. Como sucede en la experiencia común que cuando un hombre quiere ir a un pueblo o una ciudad se le indica: «Vaya desde aquí a la colina, de allí a un árbol de plátanos, y luego a un río. Y entonces llegará al pueblo». Lo mismo dice en este texto: «Desde la llama al día, desde el día a la medianoche, etc.» O podría ser también que fueran lugares de experiencia. Porque los textos relacionan el fuego con la palabra «mundo». Por ejemplo en: «Viene al mundo del fuego» (Kau. Up. I, 3). El término «mundo» se usa en el lenguaje común con relación a lugares donde los seres experimentan (el resultado de sus acciones). Por ejemplo en: «El mundo del ser humano, el mundo de los antepasados, el mundo de los dioses» (Br. Up. I, 5, 16). Un texto brahman dice también: «Ellos están apegados a los mundos de días y noches» (Ś. B. X, 2, 6.8). Por tanto, la llama y demás, no son deidades conductoras. Además no pueden conducir porque no tienen inteligencia. Pues en la experiencia común es a una persona inteligente a quien encarga el rey conducir a los que viajan por sendas difíciles.

Ante eso, *dice el vedantín,* nuestra respuesta es que es más razonable que sean deidades conductoras. Porque leemos: «Desde la luna llega al dios luminoso. Una persona que no es humana[1] les conduce al mundo de Brahman» (Ch. Up. IV, 15, 5). Y este texto revela que esta actividad de servir de guía es un hecho establecido.

El oponente dice: Esta frase no puede referirse a verdaderos estados.

Y el vedantín responde: No es así. Pues el atributo (de no ser humano) sólo significa que niega que sea un ser humano. Eso puede ser un hecho. La misma calificación que se hace a esos seres tiene por objeto eliminar los guías humanos. Y eso sólo se justifica si se conocen ya seres inteligentes como guías en la llama, etc. Y debe entenderse que esos seres están dentro de la creación de Manu.

1. El texto dice: «que no pertenece a las leyes de Manu». Manu tiene el sentido literal de «humano». En la tradición hay una sucesión de Manus legisladores. En general simboliza el ser humano racional que está sujeto a leyes universales.

Sin embargo, *dice el oponente,* una simple señal indicativa no tiene fuerza si no se prueba (que ellos deben ser conductores de personas).

No hay problema, *dice el vedantín,* como veremos en el *sūtra* siguiente:

Sūtra 5. *(Ellos son conductores de personas) porque se ha establecido que ambos (el viajero y el camino) son inconscientes.*

Los que van por la senda de la llama y las demás, tienen sus sentidos y su mente tapados por estar separados de sus cuerpos. Y por eso son incapaces de actuar por sí mismos. La llama tampoco es independiente porque es inconsciente. Deducimos, por tanto, que ciertas deidades conscientes que representan la llama, están encargadas de guiar. También en la experiencia común, cuando alguien está inconsciente o embriagado, y tiene los sentidos aturdidos, sigue su camino ayudado por otros. Y la llama, etc., no puede tener señales indicativas del camino, porque no se presenta con claridad. Una persona que muere en la noche no puede llegar al día en su aspecto (físico). Y no puede espera al día como se ha explicado antes (B. S. IV, 2, 19). Pero esta objeción no se aplica a los dioses «llama», etc., porque representan eso. Y el texto: «De la llama al día» (Ch. Up. IV, 15, 5 y V, 10, 1) no es conflictivo aunque aceptemos que las divinidades son guías. El sentido entonces es: mediante la divinidad de la llama, llegan ellos a la deidad del día, y mediante esta última llegan a la de la medianoche.

En el lenguaje común, se enseña acerca de los guías del camino así: «Desde aquí, ve a Balvarman, de allí a Jayasimba y luego a Krisnagupta». Además la declaración comienza: «Ellos alcanzan la llama», lo que simplemente nos dice que hay una relación general pero no específica de qué clase. Al final, cuando se dice: «Él los acompaña a Brahman» (Ch. Up. VI, 15, 6), se expresa una relación especial entre el que conduce y el que es conducido. Por lo que deducimos que la misma relación se da también desde el comienzo. Pero teniendo en cuenta que los sentidos entonces están obnubilados, ninguna experiencia es posible ahí. La palabra «mundo» (lugar de experiencia literalmente) puede utilizarse incluso para referirse a seres que sólo atraviesan (el camino) sin tener en él ninguna experiencia. Porque se refiere a la experiencia de los que habitan allí. Por tanto, una persona que llega al mundo representado por la deidad del fuego, es guiada por el fuego. Y la persona que llega al mundo que representa al aire será guiada por el aire. Así es como ha de reconstruirse el pasaje.

El oponente dice: Suponiendo que las deidades sean conductoras, ¿cómo podría este punto de vista aplicarse al caso de Varuna y otros? Porque Varuna y los otros están situados después del relámpago. Pero las escrituras afirman que del relámpago hasta Brahman aparece un ser que ayuda y que no es humano.

A esta duda responde el *sūtra*:

Sūtra 6. *Desde allí son conducidos por el mismo ser que viene del relámpago. Porque es lo que dice la Upanisad.*

«Desde allí», después de llegar al relámpago, van al mundo de Brahman, y son ayudados en los mundos de Varuna y otros por un ser que no es humano, que está más allá del relámpago. Porque ese ser se menciona como guía en el texto upanisádico: «Un sobrehumano viene y les conduce al mundo de Brahman» (Ch. Up. IV, 15, 5). Entendemos que Varuna y los demás, contribuyen con la tarea de ese ser sobrehumano no oponiéndose y con una positiva ayuda. Por eso se ha dicho que la llama y demás son dioses que actúan como conductores.

LOS SERES LLEGAN A BRAHMAN CONDICIONADO

Sūtra 7. *Bādari piensa que los seres son conducidos al Brahman condicionado* (Saguna-Brahman). *Porque ésa es la única meta razonable.*

Hay una duda respecto al pasaje: «Él les conduce al mundo de Brahman» (Ch. Up. IV, 15, 5). Esa deidad les conduce a Brahman inferior condicionado o al Absoluto mismo incondicionado. ¿Por qué surge esta duda? Por el uso de la palabra Brahman[2] y porque la *Upanisad* menciona el «progreso».

Bādari dice que el ser que no es humano, les conduce únicamente al inferior y condicionado Brahman con atributos. Porque «ésa es la única meta razonable». El Brahman condicionado puede ser la meta para ser alcanzada, ya que es un lugar. Sin embargo, el Absoluto no está en relación con el que avanza, ni con la meta, ni con el progreso hacia ella. El Absoluto está presente en todo lugar y es el Ser mismo de todos.

2. Aunque la palabra es la misma para el Absoluto y para Dios, el Absoluto es Brahman incondicionado, sin atributos (*Nirguna-Brahman*). Y Dios manifestado, condicionado o con atributos (*Saguna-Brahman*).

Sūtra 8. *Y el (Brahman) condicionado es la meta porque hay una mención específica de esto.*

En otro texto upanisádico hay una declaración específica: «Entonces, un ser creado desde la mente (de Brahman) va a conducirlos a los mundos de Brahman). Alcanzan la perfección y viven en esos mundos indefinidamente» (Br. Up. IV, 2, 15). Por tanto debemos entender que se trata del camino del Brahman condicionado. Porque sería imposible referirse al Absoluto al hablar en plural (de «mundos»), ya que el plural se aplica al Brahman inferior, que puede habitar en diferentes condiciones o estados. Incluso la *Upanisad* utiliza el término «mundo» como un lugar para experimentar con sus múltiples aspectos dirigido por una entidad condicionada. Mientras que en el otro caso (el del Absoluto) la palabra «mundo» sólo puede utilizarse en sentido figurado, como en el texto: «El Absoluto es ese mundo» (Br. Up. IV, 4, 23). Además al hablar de la habitación y quien la habita (como: «en esos mundos de Brahman»), no puede entenderse que se refiere directamente al Absoluto. Por estas razones las descripciones de la guía de los seres se refieren al Brahman condicionado únicamente.

El oponente dice aquí: La palabra «Brahman», no puede utilizarse ni siquiera para el Brahman condicionado, pues se ha probado ya que el Brahman es el origen del universo entero (B. S. I, 1, 1).

La respuesta a esto viene a continuación, *dice el vedantín.*

Sūtra 9. *Pero (al Brahman condicionado) se le designa así por su proximidad (con el Absoluto).*

La palabra «pero» se emplea para eliminar la objeción. No hay problema al utilizar la palabra Brahman para referirse al creador ya que el Brahman inferior está cerca del Absoluto. En la práctica se ha establecido que se llame Brahman inferior al Absoluto cuando está condicionado por las limitaciones añadidas y posee atributos que le confiere el estar identificado con la mente y otros aspectos de la creación. Esto se hace así en ciertas circunstancias con algunos aspirantes y para meditar.

El oponente interviene: Suponiendo que los aspirantes lleguen al Brahman condicionado, no regresan, según indica la *Upanisad.* Sin embargo, no hay nada eterno fuera del Absoluto. Y la *Upanisad* muestra que cuando un aspirante va por la senda de los dioses, no regresa: «Aquellos que van por esta senda nunca regresan al ciclo humano de nacimientos y muertes» (Ch. Up. IV, 15, 5). «Para ellos no hay regreso aquí» (Br.

Up. VI, 2, 15), «Saliendo a través de ese nervio, se llega a la inmortalidad» (Ka. Up. II, 3, 16 y Ch. Up. VIII, 6, 6).

Dice el vedantín: La respuesta viene a continuación:

Sūtra 10. *En la disolución final del mundo de Brahman condicionado, los seres llegan, llevados por el dios del mundo a aquello que es más elevado que esto (al Absoluto). Se sabe que es así por la declaración upanisádica.*

Lo que aquí quiere decir es que cuando llega el momento de la disolución final del mundo del Brahman inferior, los aspirantes que han adquirido plena conciencia, van más allá junto con la Vida total (*Hiranyagarbha*), quien dirige el mundo, al supremo estado de Visnu completamente puro. Esta clase de liberación por etapas tiene que admitirse en virtud de las afirmaciones de los textos upanisádicos sobre el no retorno de los seres. Porque se ha establecido antes que es incomprensible el llegar al Absoluto sin un proceso evolutivo.

Sūtra 11. *Y eso lo confirma también la tradición.*

La tradición confirma este punto de vista: «Cuando llega el momento de la disolución (*pralaya*) y el final de la Vida más elevada (*Hiranyagarbha*), todos aquellos que han alcanzado la iluminación, penetran en el supremo estado junto con la Vida» (*Kūrma-Purāna, Pārva-bhāga*, XII, 269). Por tanto, la conclusión será que la mención upanisádica sobre el progreso (por el camino de los dioses), se refiere al Brahman condicionado.

Sin embargo, surge una duda: ¿cuál es la objeción de fondo en respuesta de la cual se presenta está conclusión en el *sūtra*: «Bādari piensa que los seres son conducidos al Brahman condicionado»? (IV, 3, 7). Esta objeción se muestra ahora en los mismos *sūtras*:

Sūtra 12. *Jaimini piensa que los seres son conducidos (por el camino de los dioses) al Absoluto, según el sentido directo de la palabra Brahman.*

El maestro Jaimini opina que el pasaje: «Les dirige a Brahman» (Ch. Up. IV, 15, 6) se refiere al Absoluto (al Brahman incondicionado). Porque «el Absoluto» es el sentido directo de la palabra Brahman. Y sólo en sentido indirecto hace referencia al Brahman inferior. Hay que tener en

cuenta que cuando se presenta la posibilidad de los dos sentidos se debe preferir el directo.

Sūtra 13. *Y (esto es así) porque la Upanisad lo revela.*

Y el texto: «Saliendo por ese nervio se alcanza la inmortalidad» (Ka. Up. II, 3, 16 y Ch. VIII, 6, 6) muestra que la inmortalidad va precedida de la evolución. Y la inmortalidad es posible únicamente en el Absoluto, no en el (Brahman) condicionado, que está sujeto a destrucción. Por eso las escrituras dicen: «Cuando se ve algo más (un objeto) eso es limitado, es mortal» (Ch. Up. VII, 24, 1). Según el *Chandogya Upanisad* el tema del ser está en conexión con el del Absoluto. Porque sólo se trata en ese contexto tema del Absoluto. Leemos en el texto: «Aquello que está más allá del bien y del mal» (Ka. Up. I, 2, 14).

Sūtra 14. *Y la firme resolución de llegar (al Absoluto) no puede referirse a Brahman condicionado.*

Además, «la firme resolución de llegar» que se expresa en el texto: «Que entre yo en la sala de asambleas del palacio de la Vida (*Prajāpati* o *Hiranyagarbha*)» (Ch. Up. VIII, 14, 1), no se dirige hacia el Brahman condicionado, porque el Absoluto que se distingue del condicionado por su naturaleza, es el tema general como muestra el texto: «El que se conoce como el espacio es el que se manifiesta en nombres y formas. Y el Absoluto es aquello en que están incluidos los dos» (*ibid.*). Eso mismo se evidencia en el texto: «Que tenga yo la gloria de los brahmanes» (*ibid.*) que presenta al Absoluto como el ser de todo. Porque por el texto: «Aquella que se conoce como la gran gloria, no tiene paralelo» (Śv. Up. IV, 19) se sabe que el Absoluto es el único llamado «gloria». Esa llegada al palacio que debe ser precedida por el movimiento se describe en relación con la meditación sobre el corazón (*Dahara-Vidyā*) en el texto: «Existe el palacio de Brahman, el inconquistable (*Aparājitā*) y allí está el altar dorado construido por el mismo Dios» (Ch. Up. VIII, 5, 3). Y la necesidad de seguir algún camino se deduce por el uso del verbo *pad* (en *pratipadye*) que denota movimiento. El punto de vista contrario supone que los pasajes acerca del ser hacen referencia al supremo Absoluto.

El vedantín dice aquí: Esos dos puntos de vista los ha presentado el maestro Vyāsa en los *sūtra*s. El primero en los *sūtra*s IV, 3, 7-11 y el segundo en IV, 3, 12-14. De esos dos grupos de *sūtra*s, el que dice: «... Porque ésa es la única meta razonable». Prueba la falsedad del otro grupo que dice: «según el sentido directo de la palabra Brahman» y no vice-

versa. El primer punto de vista se ha explicado como la posición que hay que aceptar, mientras que el segundo es el que mantienen los oponentes (a la filosofía vedanta). Porque nadie puede obligarnos a aceptar el sentido primario de una palabra (como la palabra «Absoluto»), cuando resulta inaceptable. Aunque encontramos un capítulo que trata del más elevado conocimiento refiriéndose al camino hacia Brahman inferior, para el cual se requiere otra clase de conocimiento, eso se explica como una glorificación del más elevado conocimiento (y no quiere decir que ese camino es el resultado del elevado conocimiento). Veamos el texto: «Los otros (nervios) que tienen diferentes direcciones, son la causa de la muerte» (Ch. Up. VIII, 6, 6). Y respecto al pasaje: «Penetre yo en el palacio de Prajāpati» (Ch. Up. VIII, 14, 1), no hay razón para no tratarlo separadamente del anterior y referirlo a la resolución de entrar en el Brahman condicionado. Y se habla del Brahman con atributos (o condicionado) como el Ser de todas las cosas, como se muestra en: «El que tiene todas las actividades, tiene todos los deseos» (Ch. Up. III, 14, 2 y 4). Por tanto, los textos upanisádicos acerca del movimiento se refieren al conocimiento inferior (del Brahman condicionado).

Según la práctica usual, algunos consideran que los primeros *sūtra*s son del oponente, y los últimos de ellos mismos. De acuerdo con esto, sostienen que los textos sobre el ser en movimiento, entran dentro de la esfera del más elevado conocimiento, el del supremo Absoluto. Pero eso es imposible porque el Absoluto no es lógicamente una meta por alcanzar. El supremo Absoluto no puede nunca ser una meta a la que se llega porque está presente en todas las cosas, está dentro de cada cosa, ya que es el Ser de todo. Y sus características se indican en las *Upanisad*: «Omnipresente y eterno como el espacio», «El Absoluto directa e inmediatamente es el Ser de todo» (Br. Up. III, 4, 1), «Todo esto es el mismo Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2), «Este mundo no es más que el Absoluto, lo más elevado» (Mu. Up. II, 2, 11). Y no se puede alcanzar (como meta) lo que ya se es. Es del conocimiento común que una cosa la alcanza alguien distinto (a esa cosa).

El oponente dice: Pero se observa en la vida diaria que algo que ya se ha alcanzado puede sin embargo volver a conseguirse a causa del cambio de lugar. Una persona que vive en la tierra puede ir hacia la tierra en el sentido de que va a otro lugar de la tierra. Del mismo modo vemos que un muchacho continúa siendo el mismo aunque avanza hacia la edad adulta. Así el Absoluto (Brahman) puede también ser la meta hacia la que se avanza en la medida en que posee toda clase de poderes.

No es así, *dice el vedantín*. Porque las escrituras enseñan que hay que eliminar toda clase de distinciones (o atributos) en el Absoluto, como en: «Indiviso, inmóvil, intachable y puro» (Śv. Up. VI, 19), «No es gran

de ni pequeño, ni corto ni largo» (Br. Up. III, 8, 8), «Él está dentro y fuera, es sin origen» (Mu. Up. II, 1, 2), «Este gran Ser sin origen, inalterable, imperecedero, inmortal, sin miedo es el Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 25), «Es el Ser que se ha descrito como "ni esto, ni esto"» (Br. Up. III, 9, 26). Según eso, el Ser supremo no tiene nada que ver con el tiempo o el espacio ni con nada, ya que así se deduce por la revelación, la tradición y el razonamiento. Y por tanto no puede ser la meta de ningún camino. El ejemplo de los distintos lugares de la tierra y el de las diferentes edades de una persona no es análogo (al tema que tratamos). Porque en ellos hay diferencias de espacio o tiempo por lo que se pueden alcanzar distintos lugares o períodos.

El oponente interviene: Pero el Absoluto (Brahman) puede tener diferentes poderes, ya que las *Upanisad* declaran que es la causa del origen, el mantenimiento y la disolución del universo.

No, *dice el vedantín*. No se pueden interpretar de otra manera; puesto que los textos upanisádicos niegan los distintos atributos.

Oponente: Tampoco los textos que hablan del origen pueden interpretarse de otra manera.

Vedantín: No es así. Porque su propósito es establecer la unidad del Absoluto. Las escrituras presentan la realidad del Absoluto como única «sin segundo». Y eso demuestra la irrealidad de todas las diferencias. Con los ejemplos del ladrillo y la arcilla se explica que sólo el Absoluto es verdad, mientras que los efectos manifestados no lo son. No es el origen del mundo lo que se enseña.

Pero, *dice el oponente,* ¿por qué los textos acerca del origen del mundo han de ser subordinados a los textos que niegan todas las distinciones y no al revés?

El vedantín responde: Eso es así porque los textos que niegan la distinción conducen a una comprensión que es completa en sí misma[3]. Cuando se descubre que el Ser es uno, eterno, puro, no hay más curiosidad que satisfacer porque se tiene entonces la convicción de que se ha llegado a la más alta meta humana. Veamos los siguientes textos upanisádicos: «¿Qué ilusión o qué sufrimiento puede haber para aquel ser humano en quien todos los seres son el Ser porque ve la unidad?» (Īs. Up. 7), «Has alcanzado aquello que está libre del miedo, Janaka» (Br. Up. IV, 2, 4), «El que está iluminado no teme nada. Y no se aflige pensando: "¿Por qué hago lo que es malo?" o "¿Por qué no hago lo que es bueno?"» (Tai. Up. II, 9, 1). Esto se deduce de la observación de la alegría que tiene el que está iluminado. Y también de la comprobación de que las escrituras señalan la falsa noción (de la realidad) de los efectos. Veámoslo en: «Quien ve alguna diferencia va de muerte en muerte» (Kau. Up. II, 1, 10). Y los textos que niegan toda diferencia, no deben por tanto considerarse subordinados a otros textos. Mientras que los textos sobre el origen del mundo, no tienen el mismo poder de proporcionar una comprensión completa en sí misma. Al mismo tiempo es evidente que tienen otro sentido (distinto al literal). Porque el texto que comienza: «Amigo, comprende que ese brote (el cuerpo) ha salido de algo. Porque no puede existir sin una raíz» (Ch. Up. VI, 8, 3). Y después dice la *Upanisad* que el Ser que es la raíz del mundo debe ser conocido. «Con ayuda de este brote, trata de encontrar la raíz de lo que es» (Ch. Up. VI, 8, 6). También en el texto: «Aquello de donde se originan todas las criaturas, donde se mantienen tras su nacimiento, hacia lo que se dirigen y en lo que se disuelven. Eso es el Absoluto» (Tai. Up. III, 1, 1) la realidad que hay que descubrir es únicamente lo Absoluto. Como los pasajes acerca del origen, tienen como finalidad explicar la unidad del ser, el Absoluto no puede concebirse como poseedor de muchos poderes y tampoco puede ser la meta que hay que alcanzar. Y se niega cualquier camino hacia el Absoluto en el texto: «Sus energías no se van. Al no ser más que lo Absoluto, se diluyen en lo Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 6). Este hecho se ha explicado en el *sūtra*: «Porque para los seguidores de alguna rama (de las escrituras) no hay salida del ser» (IV, 2, 13). Además, suponiendo que existiera ese camino, el ser que viaja debería ser o una parte del Absoluto o algo diferente de Él. Porque siendo idénticos no sería posible el camino[4].

Y si eso fuera así ¿qué sucedería entonces?, *pregunta el oponente.*

La respuesta, *dice el vedantín,* es que si el ser es una parte del Absoluto no puede ir hacia Él. Porque el todo siempre es alcanzado por la parte. Y además la hipótesis del todo y la parte no puede aplicarse al Absoluto, pues como es sabido carece de partes, y no es adecuado imaginarlo partido. La misma objeción puede hacerse a la hipótesis del ser como efecto del Absoluto, puesto que el efecto está siempre presente en el material del que es efecto. Una jarra hecha de arcilla no existe aparte de la arcilla que constituye su ser. Porque si no estuviera identificada, con ella dejaría de existir. Y bajo las dos hipótesis siendo el ser una parte o un efecto (del Absoluto), como el Absoluto al que pertenecen la parte o el efecto, permanece inmutable, no podría haber posibilidad de que el ser entrara en el estado transmigratorio (*samsāra*)[5].

3. La comprensión de la unidad es inmediata, es una intuición. Es completa porque no requiere más búsqueda racional. Se intuye como verdad directamente sin necesidad de demostración como sucede con el conocimiento relacional, dual.

4. Donde no hay dualidad no existe camino ya que no se pueden trazar distancias espaciales.

5. Porque ese estado trasmigratorio implica un cambio que sería imposible para el inmutable Absoluto.

Si el ser, en tercer lugar, fuera diferente del Absoluto, tendría que ser o tan pequeño como un átomo o infinito para penetrarlo todo, o de un tamaño intermedio. Si fuera de un tamaño intermedio (cambiando según el cuerpo) sería impermanente. Y si fuera atómico no podría explicarse la extensión de la sensación por todo el cuerpo. Los puntos de vista de atómica y media extensión han sido refutados previamente (en el *sūtra* II, 3, 29). Y si el ser se considerara diferente del supremo Absoluto, serían inútiles textos como: «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 7). Esta objeción se puede aplicar también a la teoría del ser como parte o como efecto del Absoluto.

El oponente dice: No hay dificultad para aceptar los dos puntos de vista teniendo en cuenta que el origen y los efectos o partes de él son lo mismo.

No, *dice el vedantín,* porque (si fuera así) la unidad en sentido primario sería imposible. Desde los tres puntos de vista se deduce que el ser no podría alcanzar la liberación, porque el estado transmigratorio (del *samsara*) no terminaría nunca. O también si esa condición cesara, el ser perdería su innata naturaleza (al sumergirse en el Absoluto) ya que su identidad con el Absoluto ha sido negada. Algunas personas argumentan así: los ritos obligatorios y ocasionales se hacen para eliminar el mal, los ritos opcionales y los prohibidos se hacen para evitar el cielo o el infierno. Y los resultados de las obras que se han de experimentar en el cuerpo actual, quedan agotados al experimentarlos. Por eso, cuando el cuerpo actual muere, y no hay causa para originar un nuevo cuerpo, este ser humano llega a la liberación que consiste en mantenerse en su verdadera naturaleza, aunque no haya tomado conciencia de la unidad del ser individual con el Absoluto. Esto es inadmisible porque no hay ninguna evidencia de ello. Las escrituras no enseñan en ningún lugar que quien espera liberarse actúe de ese modo. Se piensa así argumentando que si el estado transmigratorio depende de las obras (o los ritos), cesará en ausencia de esas obras. Pero esta manera de razonar es arbitraria. Y además ese razonamiento falla porque la ausencia de las causas del estado transmigratorio es algo que no se puede determinar.

Debe haber muchos resultados de obras acumuladas en vidas pasadas por cada ser humano, con buenos o malos resultados. Pero, al no poder ser experimentados simultáneamente sus resultados se contradicen unos con otros. Algunos de ellos tienen la oportunidad de manifestarse en esta vida, mientras que otros esperan el espacio y tiempo adecuado. Y como estos últimos resultados quedan sin agotar por las experiencias de la vida presente, no se puede afirmar que tras la muerte del cuerpo un ser humano se liberará de las causas que producen un nuevo cuerpo, aunque haya seguido el camino descrito antes (por el

oponente). Se prueba con la autoridad de las *Upanisad* y la tradición que los resultados de obras pasadas persisten (incluso después de la muerte) en textos como: «Aquellos que practican actos buenos aquí» (Ch. Up. V, 10, 7), «con los resultados que restan de ellos» (de esos actos).

El oponente pone una objeción: Entonces los deberes religiosos obligatorios u ocasionales los anularán (a los resultados de las obras que restan).

No es así, *dice el vedantín*, porque no son de naturaleza contraria. Sólo cuando hay contradicción puede algo anular algo. Pero las buenas obras acumuladas en pasadas vidas no son opuestas a los deberes obligatorios y ocasionales, ya que ambos tienen el mismo sentido de purificación. En cuanto a las malas obras pueden anularse porque son opuestas (a los deberes) al ser por naturaleza impuras. Pero eso no prueba la ausencia de causas para renacer. Porque las obras buenas podrían ser esas causas. Y porque las obras malas no se pueden saber si serían eliminadas. No hay prueba por tanto que demuestre que la práctica de los deberes obligatorios y ocasionales, produzca otros resultados además de evitar que surja el mal.

En los textos de la tradición, Āpastamba dice: «Cuando se planta un árbol de mangos para obtener sus frutos, además produce sombra y fragancia, así se dan también adicionales ventajas cuando se practican los deberes religiosos». Hasta que no se llega a una perfecta comprensión, nadie puede estar seguro de haber quedado completamente libre de los deberes religiosos durante el período que va del nacimiento a la muerte. Porque se presentan sutiles errores hasta en las personas más honestas. Todo esto podría ocasionar dudas. Pero lo que sí es cierto es que la ausencia de causas para una nueva existencia no se puede conocer con seguridad. Y si la unidad con el Ser absoluto, que se realiza por el conocimiento verdadero, no es reconocida, el ser, cuya esencia es actuar y experimentar, no podrá desear la libertad de la plenitud. Porque un ser no puede separarse de su verdadera esencia, lo mismo que el fuego no puede dejar de ser caliente.

El oponente presenta una objeción a esto: Podría ser que el actuar y experimentar fueran un mal para el ser, pero no el poder mismo para la acción y la experiencia. Así la liberación puede llegar cuando la expresión de ese poder (las acciones) se acaban, mientras que el potencial latente permanece.

El vedantín dice: Esto también es erróneo. Porque en la medida en que la potencialidad se mantiene, la manifestación del poder es irresistible.

En ese caso, *dice el oponente,* podría ser que el poder por sí mismo

no realizara nada sin la ayuda de otras causas. Y entonces ese poder potencial sólo no conduciría al mal.

También esto está equivocado, *dice el vedantín*. Porque las otras causas están también conectadas permanentemente (con el ser que actúa y experimenta). Por tanto no puede haber esperanza de liberación mientras se mantenga un ser siendo por naturaleza actor y experimentador; a no ser que por el conocimiento de la verdad descubra que a la vez es idéntico al Absoluto. Y la *Upanisad* niega que exista otro camino de liberación que no sea el conocimiento de la verdad: «No hay otro camino para llegar a la meta» (Śv. Up. III, 8).

El oponente interviene: Pero si el ser no es diferente del supremo Absoluto, quedaría anulada toda motivación de la existencia humana (hasta el estudio de las escrituras). Porque los medios para un conocimiento válido como la percepción y otros no tendrían ninguna aplicación.

No, *dice el vedantín*. Las motivaciones de la vida humana se mantienen antes de la iluminación, como la conducta de un sueño antes de despertar. Las escriturales hablan del uso de la percepción y demás medios, dentro del ámbito de quienes no han llegado al verdadero conocimiento, en el siguiente texto: «Porque cuando parece que hay dualidad, alguien ve algo» (Br. Up. II, 4, 14 y IV, 5, 15). Y muestra la ausencia de esos medios de conocimiento en el caso de una persona iluminada por la verdad, en el texto: «Pero cuando todas las cosas llegan a ser el Ser, ¿qué podría ver y a través de qué?» (*ibid.*). Para aquel que ha descubierto el supremo Absoluto, toda idea de conocer algo o de conseguir algo queda eliminada, y en ningún caso se puede afirmar ese movimiento (que implica dualidad).

El oponente pregunta: ¿En qué esfera podríamos entonces situar los textos escriturales que tratan de ese movimiento del ser?

La respuesta, *dice el vedantín*, es que estarían dentro de la esfera de las meditaciones con atributos. El camino que recorre el ser, se menciona en el capítulo que trata de la meditación de los cinco fuegos, en el que trata de la meditación en Brahman o en Vaiśvānara. Y también se habla del camino recorrido en relación con el Absoluto, como en «La energía vital es el Absoluto, el espacio es el Absoluto» (Ch. Up. IV, 10, 4) y en: «El loto del corazón que está situado en un lugar de la ciudad del cuerpo» (Ch. Up. VIII, 1, 1), hay también un movimiento (de recorrido del ser) porque en lo que se medita es en el Brahman con atributos, el poseedor de todas las cualidades del ser, «el que dirige los resultados de las acciones», «el que mueve voluntades verdaderas». Pero en ningún lugar se indica ningún movimiento (del ser) en relación con el supremo Absoluto. Sin embargo ese movimiento se niega especialmente en textos como: «Sus energías no salen» (Br. Up. IV, 4, 6), y también en otros

como: «Quien conoce el Absoluto llega a lo más elevado» (Tai. Up. II, 1, 1) donde el verbo «llegar» implica movimiento. Pero, como se ha explicado antes que alcanzar un lugar es imposible, el llegar denota únicamente el tomar posesión de su verdadera naturaleza. Y es lo que sucede cuando (mediante el conocimiento de la verdad) el universo de nombres y formas superpuesto por ignorancia se disuelve. Y esos textos tienen que entenderse en el mismo sentido que éste: «Al ser el Absoluto, llega al Absoluto» (Br. Up. IV, 4, 6), y otros similares. Además si se explicara el movimiento (del ser) en relación con el supremo Absoluto, sería con el propósito de animar al aspirante o de meditar. Pero aquí no pueden infundirse ánimos al hablar del movimiento del ser que ya es consciente del Absoluto, puesto que es un hecho realizado para ello, al haberse establecido ya en su propio Ser. Ha llegado a él por el conocimiento de la verdad (del Absoluto) que es evidente por sí mismo. Por otro lado, no puede demostrarse que la meditación acerca del camino que sigue el ser ayude a ser consciente del Absoluto, que no produce ningún resultado por ser eterno y perfecto. Y a partir de él se presenta la liberación como un hecho consumado.

Por todas estas razones el camino del ser individual pertenece al ámbito del conocimiento inferior. Deducimos que únicamente por no distinguir entre el Brahman superior y el inferior, las declaraciones sobre el camino del ser que se aplican al Brahman inferior se han relacionado erróneamente con el Brahman superior (el Absoluto).

¿Pero hay verdaderamente dos Brahman uno superior y otro inferior?, *interviene el oponente*.

Sí, hay dos ciertamente, *dice el vedantín*. Porque las escrituras lo expresan así en textos como: «Satyakāma, la sílaba *om* (*aum*) es el superior e inferior Brahman» (Pr. Up. V, 2).

¿Y cuál es el superior y el inferior?, *pregunta el oponente*.

El vedantín responde: El Brahman superior (el Absoluto) es aquel al que se refieren los textos que niegan todas las distinciones basadas en los nombres y las formas, como por ejemplo «ni grande ni pequeño». Y estas distinciones se deben a la ignorancia. Con un propósito devocional en las meditaciones, los textos hablan de Brahman con atributos que dependen de las distinciones de nombres y formas, entonces se trata del inferior. Y se emplean términos como: «Idéntico con la mente, su cuerpo es la energía vital, y su forma es el resplandor» (Ch. Up. III, 14, 2).

Y en este caso ¿la distinción no contradice la no-dualidad en los textos?, *dice el oponente*.

No, *responde el vedantín*. Porque esa objeción sólo podría hacerse desde el punto de vista de las limitaciones añadidas creadas por el nombre y la forma que brotan de la ignorancia. Textos como: «Si desean el

mundo de los antepasados (*manes*), vendrán a él por su voluntad» (Ch. Up. VIII, 2, 1), muestran una proximidad a la meditación en Brahman inferior e indican que los resultados de esa meditación son poderes divinos sobre los mundos. Todo ello entra dentro del estado transmigratorio (de *samsara*) en el que la ignorancia no ha sido aún eliminada. Y como ese resultado tiene una localización especial, no hay contradicción al considerar que el ser hace un recorrido para llegar a él. Aunque el Ser es omnipresente, el *sūtra* explicó antes: «Teniendo en cuenta que su esencia son los atributos de la conciencia» (B. S. II, 3, 29), que se percibe en movimiento cuando las limitaciones añadidas como el intelecto se mueven. Así como el espacio parece que se mueve cuando los recipientes que lo contienen se mueven.

Por todas estas razones, *la opinión de Bādari*: «Los seres son conducidos al Brahman condicionado» (B. S. IV, 3, 7) y la de Jaimini: «Jaimini piensa que los seres son conducidos por el camino de los dioses al Brahman incondicionado» (B. S. IV, 3, 12) se presentan como opción alternativa para ayudar a los estudiantes a desarrollar su intelecto. Así es como hay que entenderlo.

LA DEVOCIÓN SIN SÍMBOLOS

Sūtra 15. *Bādarāyana dice que el ser sobrehumano conduce al mundo de Brahman a los que no usan símbolos (en sus meditaciones). Así no hay contradicción en esa visión dual y (se es) lo que se decide ser.*

Ha quedado establecido que el camino (del ser) hace referencia al Brahman condicionado y no al Absoluto (Brahman incondicionado). Pero aún puede surgir una duda: «¿Ese ser sobrehumano conduce al mundo de Brahman a todos los que meditan en el Brahman condicionado o sólo a algunos de ellos?» (Ch. Up. IV, 15, 6).

El oponente sostiene que todos los que conocen a Brahman pueden ir al mundo de Brahman, una meta distinta de la que alcanzan los que conocen al Absoluto. Porque en el *sūtra* III, 3, 31 ese camino se iguala con el de otras meditaciones (en el Brahman condicionado): «(El pasaje del ser por el camino de los dioses) no queda restringido (a ciertas meditaciones) sino que se aplica a todas (las meditaciones en Brahman con atributos)».

La respuesta a esto está en el *sūtra* que tratamos donde se afirma: «A los que no usan símbolos». Quiere decir Bādarāyana que exceptuando

aquellas personas que meditan con la ayuda de símbolos, el Ser sobrehumano lleva a todos los que meditan en Brahman con atributos al mundo de Brahman. Y no hay contradicción al admitir esta división en dos partes, ya que el argumento respecto a la no-restricción (citado antes en B. S. III, 3, 31) se aplica a todas las meditaciones no basadas en símbolos. Las palabras «la decisión de esto» confirman el motivo de esta división dual. Porque es lógico que alguien que decide ser Brahman alcance las glorias de Brahman, como se establece en el texto: «Llegar a ser Aquello en lo que meditas». Pero en el caso de los símbolos, la meditación no se fija en Brahman sino que el símbolo llega a ser predominante.

El oponente dice: La *Upanisad* menciona que incluso sin ninguna determinación de la mente en Brahman se puede llegar a Él: «Él los conduce a Brahman» (Ch. Up. IV, 15, 5). Esto se dice en relación con los cinco fuegos.

El vedantín responde: Puede observarse así cuando hay una declaración específica en las escrituras. Pero el *sūtra* quiere decir que donde no hay una declaración específica, la regla general es que sólo llegan a Brahman los que deciden ir a Él.

Sūtra 16. *Y la Upanisad señala una diferencia (entre las meditaciones con símbolos).*

La *Upanisad* muestra respecto a las meditaciones basadas en símbolos nombres, etc., que las siguientes tienen diferentes resultados de las anteriores, en: «Quien medita en el nombre de Brahman, alcanza la misma independencia que implica el nombre» (Ch. Up. VII, 1, 5), «El lenguaje es más elevado que el nombre» (Ch. Up. VII, 2, 1), «Alcanza la misma independencia que tiene el nombre» (Ch. Up. VII, 2, 2), «La mente es ciertamente más elevada que el lenguaje» (Ch. Up. VII, 3, 1), y otros textos más. La distinción de los resultados es posible porque las meditaciones dependen de los símbolos. Mientras que si se basaran en Brahman, ¿cómo podríamos encontrar distinciones si Brahman es indiferenciado? Por eso las meditaciones que se efectúan mediante símbolos no tienen los mismo resultados que aquellas que se basan en Brahman.

LA NATURALEZA DE LA LIBERTAD

«Y el sereno Ser se manifiesta en su propia naturaleza, cuando ha salido del cuerpo y ha penetrado en la más elevada luz» (Ch. Up. VIII, 12, 3). Surge una duda ante este texto: ¿se manifiesta el Ser con ciertas distinciones circunstanciales (con forma) en alguna región agradable como el cielo, o se mantiene únicamente en su propio ser?

El oponente dice: La manifestación debe darse en alguna nueva forma incluso en otras regiones. Porque la liberación se conoce como resultado y el término «manifestación» significa «nacimiento». Si la manifestación se diera en la misma naturaleza del Ser, aparecería en sus estados con forma. Porque la naturaleza propia de una cosa nunca se ausenta de ella. Y por tanto el «Ser» se manifiesta con alguna distinción.

Ante esto, *dice el vedantín,* afirmamos:

Sūtra 1. *Al alcanzar el más elevado estado, el ser se manifiesta (en su propia naturaleza) como deducimos por el término «propia».*

El ser se manifiesta tal como es, sin ningún atributo. ¿Cómo puede ser esto? Porque la palabra «propia» aparece en «se manifiesta en su propia naturaleza». Y de otra manera no tendría sentido esa palabra.

El oponente interviene diciendo: La palabra «propia» debe interpretarse con el sentido de (una forma) «que pertenece» a aquello que se manifiesta por sí mismo.

No, *dice el vedantín.* Y la réplica es la siguiente:

Sūtra 2. *(El Ser que manifiesta su verdadera naturaleza) es libre, como se sabe por la promesa (de las* Upanisad*).*

El ser, al que se refiere el texto, diciendo que se manifiesta en su Ser, es libre de las formas que lo encadenan, y permanece en su propio Ser. Mientras que en el primer estado, «parece estar encadenado» (Ch. Up. VIII, 9, 1), «parece estar llorando» (Ch. Up. VIII, 10, 2), «parece haber experimentado la destrucción» (Ch. Up. VIII, 11, 1). Y esto es así porque el ser estaba pasando por los tres estados (de vigilia, sueño con ensueños y sueño profundo). Ésa es la diferencia.

¿Y cómo se sabe, *pregunta el oponente*, que el ser se libera?

El vedantín responde: El *sūtra* dice: «Por la promesa». En el texto: «Te lo explicaré otra vez» (Ch. Up. VIII, 9, 3) se hace la promesa de explicar el Ser, libre de las limitaciones de los tres estados: «El Ser que está libre del cuerpo, no queda afectado por el placer y el dolor» (Ch. Up. VIII, 12, 1). Y se concluye así: «Permanecer en su propio Ser. Ése es el más elevado estado» (Ch. Up. 12, 3). E incluso al comienzo del relato el texto: «El Ser que está libre de culpa», etc. (Ch. Up. VIII, 7, 1), declara únicamente el ser libre. La liberación viene a ser considerada simplemente como fruto de la cesación de la atadura (por apego a la forma) y no por la producción de algún nuevo resultado. Aunque el término «manifestado» quiere decir «nacido», se emplea en contraste con el primer estado; lo mismo que cuando decimos que una persona está sana cuando su enfermedad se ha ido. Por tanto, no hay posibilidad de objeción aquí.

Sūtra 3. *(La luz) es el Ser, como se ve por el contexto.*

El oponente interviene: ¿Cómo puede decirse que el ser está liberado considerando el texto: «Ha penetrado en la más elevada luz» (Ch. Up. VIII, 12, 3) descrito como dentro de la creación misma? Porque la palabra «luz» se usa con el sentido de la luz física. Y quien no ha ido más allá de la esfera de las cosas creadas, no puede estar libre, ya que todas las cosas creadas son como se sabe, causa de sufrimiento.

Esa objeción no tiene fuerza, ya que es evidente por el contexto que el mismo Ser se presenta bajo la palabra «luz». Y como el tema del Ser supremo es el primero en la frase: «El Ser que está más allá de la culpa, libre de decadencia y muerte» (Ch. Up. VIII, 7, 1), no es posible introducir aquí la luz física. Porque al hacerlo se incurrirá en el defecto de abandonar el tema principal del que se está tratando e introducir uno extraño. La palabra «luz» se usa también para referirse al Ser, como en: «Los dioses meditan en la luz de todas las luces» (Br. Up. IV, 4, 16). Eso se ha tratado en el *sūtra* (I, 3, 40) (en el tema: «La luz es el Absoluto»).

EL SER LIBERADO ES INSEPARABLE DEL ABSOLUTO

Sūtra 4. *No hay separación (entre el ser liberado y el Absoluto), tal como afirman las* Upanisad.

Se debería saber si la entidad que se establece en su propio ser, el llegar a la más elevada luz, se mantiene separada del Ser supremo o continúa identificada con Él. Algunos pasajes pueden hacer pensar que el ser se mantiene distinto del Ser supremo. Porque en el pasaje: «Él mueve todo alrededor» (Ch. Up. VIII, 12, 3) se habla de algo que sostiene a algo en sí mismo. Y en el pasaje: «Al penetrar en la luz», se mencionan un sujeto y un objeto por separado.

El *sūtra* aclara esto ya que afirma que el ser liberado se identifica con el Ser supremo. ¿Por qué? Porque sol es lo que aparece en las *Upanisad*. Pasajes como éstos: «Eso eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 7), «Yo soy lo Absoluto» (Br. Up. I, IV, 10), «Donde no se ve nada más» (Ch. Up. VII, 24, 1), «Pero no hay nada más, nada diferente que se pueda ver» (Br. Up. IV, 3, 23), etc., muestran que el Ser supremo no se diferencia del ser. Y por lógica el resultado (la libertad) depende de la comprensión tal como se ha explicado en IV, 3, 15. Incluso pasajes como: «Igual que el agua pura, al verterse en agua pura, llega a ser una con ella, así, Gautama, llega a ser el Ser de quien reflexiona y comprende» (Ka. Up. II, 1, 15). Y otros textos describen la naturaleza del ser liberado, como por ejemplo del río y el mar (Mu. Up. III, 2, 8), revelan únicamente que no hay separación. Los pasajes que denotan diferencia deben entenderse en sentido figurado dentro del mismo sentido de no-separación. Por ejemplo en los textos: «¿En qué permanece lo infinito? En su propia gloria» (Ch. Up. VII, 24, 1) y «Te deleitas en el Ser, te mueves en el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2).

CARACTERÍSTICAS DEL SER LIBERADO

Sūtra 5. *(Es evidente que el ser liberado) posee los atributos del Absoluto, como dice Jaimini siguiendo las referencias (de las* Upanisad*).*

Se ha establecido ya que la frase: «En su propia naturaleza» (Ch. Up. VIII, 12, 3) significa que permanece el ser en su propio Ser y no con características circunstanciales. Pero ahora si queremos analizar los detalles específicos, el *sūtra* presenta la opinión del maestro Jaimini. Se-

gún él, la naturaleza propia del ser es la misma que la del Absoluto. Y posee todas las características empezando por la libertad de todo mal y terminando por la voluntad verdadera (Ch. Up. VIII, 7, 1), e incluso la omnisciencia y omnipotencia. Y ¿por qué se manifiesta en esa forma? Porque es su propia naturaleza. Esto es lo que el maestro Jaimini piensa. Y lo sabe con evidencia por las referencias de las *Upanisad*, y por otras razones[1]. En el texto: «El Ser que está más allá del mal», etc., que termina: «Que tiene una voluntad verdadera e inevitable» la *Upanisad* da a entender que el ser individual es idéntico al Ser supremo que tiene esos atributos. Lo mismo se ve mediante el texto: «Allí se mueve, come, juega y se deleita» (Ch. Up. VIII, 12, 3) y también en: «Está libre del movimiento en todos los mundos» (Ch. Up. VII, 25, 2). Se presenta su forma en toda su gloria. A partir de aquí se deducen los atributos de «omnisciencia y omnipotencia».

Sūtra 6. *El ser liberado es pura conciencia. La conciencia es su verdadera naturaleza según dice Audulomi.*

Aunque el texto enumera diferentes características como la de estar libre del mal, esas diferencias se basan en falsas interpretaciones debidas a las palabras. Todo ello debe entenderse como simple negación del mal[2]. La naturaleza verdadera del Ser es pura conciencia. Y por eso el ser liberado permanece en su verdadera naturaleza. Esta conclusión está de acuerdo con otros textos upanisádicos como: «En el Ser no hay interior y exterior, es sólo conciencia pura» (Br. Up. IV, 5, 13). Cualidades como «una voluntad verdadera» se mencionan como atributos (positivos) sólo en sentido figurado porque realmente esas cualidades dependen de la asociación con las limitaciones añadidas (al Ser). No constituyen la verdadera naturaleza del Ser que es sólo conciencia. De Él no se pueden afirmar distintas formas lo mismo que sucede con lo Absoluto. Lo hemos visto en el *sūtra* (III, 2, 11). Por esa misma razón lo que se menciona sobre el alimento en Ch. Up. VIII, 12, 3 significa sólo la ausencia de sufrimiento en general. Es lo mismo que el significado de la frase: «Se deleita en su propio Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2). Porque el deleite y el juego pueden aplicarse a la acción del Ser, ya que eso supondría un segundo[3]. Por eso el maestro Audulomi piensa que el ser libre se manifiesta en su

1. Por otra información más reciente la omnisciencia y la omnipotencia por ejemplo son atributos del Absoluto que se intuyen sin necesidad de referirse a los textos.

2. Los únicos atributos que pueden aplicarse al Ser son negativos. Sólo puede decirse en rigor lo que no es, no lo que es.

3. El Ser es «uno sin segundo», según la célebre frase advaita. Cualquier actividad implica relación y por tanto dualidad. Cuando se encuentran estas expresiones en los textos upanisádicos se entienden con sentido figurado.

verdadera naturaleza como conciencia, libre de la existencia fenoménica, pura conciencia, serena, más allá de toda descripción.

Sūtra 7. *Bādarāyana dice que incluso así (si el ser liberado es pura conciencia) teniendo en cuenta su naturaleza originaria, no hay contradicción.*

Por eso, aunque el ser se manifieste en su verdadera naturaleza como conciencia pura, sin embargo la grandeza divina del Absoluto (manifestado), no se niega desde el punto de vista de la existencia empírica, siguiendo las referencias upanisádicas. Y por tanto no hay contradicción.

SÓLO POR LA VOLUNTAD

Sūtra 8. Pero (el ser liberado consigue su propósito) por la voluntad únicamente, porque lo afirman las Upanisad.

En la meditación sobre el Absoluto en el corazón se lee en la *Upanisad*: «Si se desea el mundo de los antepasados (*manes*) se llega a él sólo por la voluntad» (Ch. Up. VIII, 2, 1). Se presenta aquí una duda: ¿sólo la voluntad es causa de la aparición del mundo de los antepasados o hay otras causas?

El oponente dice que aunque las *Upanisad* lo afirmen «por voluntad únicamente», sin embargo en la experiencia habitual, se dan otros factores. Así como en el mundo estamos en contacto con los padres y demás antepasados como resultado del cumplimiento de nuestros deseos y otros motivos más, lo mismo debe suceder en el ser liberado. No hemos de aceptar nada que sea contrario a nuestra observación. Cuando el texto dice «por voluntad únicamente», implica también todas las causas instrumentales que se requieren para el cumplimiento del deseo, como en el caso de un rey. Además, los padres y demás antepasados que siguen los dictados de sus propios deseos serán inconstantes como la representación imaginaria de objetos deseados. Y de esa manera podrán procurar una experiencia sólida.

El vedantín responde: Ante esto nuestra respuesta es que el contacto con los antepasados sobreviene sólo con la voluntad. ¿Por qué? Porque la *Upanisad* lo afirma. Si se necesitaran algunas causas más, estarían en

contradicción con el texto «por la voluntad únicamente» (Ch. Up. VIII, 2, 1). Y si se admiten otros factores que acompañan el acto de voluntad, no hay motivo para que se realicen con esfuerzo. Porque en ese caso la volición quedaría sin efecto hasta que aparecieran otros factores. Además en un asunto que es conocido por las *Upanisad*, el argumento basado en la experiencia no tiene valor. La voluntad de un ser liberado es diferente de cualquier voluntad ordinaria. Por eso el poder de realizar algo se mantendrá mientras el propósito lo requiera. Y eso sólo se hace mediante la voluntad.

Sūtra 9. *Y por esta razón (al ser humano con sabiduría) no le gobierna nadie.*

«Por esta razón», como su deseo no puede ser infructuoso, nadie puede gobernarle. Incluso una persona normal que quiere algo, no desea ser gobernada por otra mientras pueda evitarlo. El texto upanisádico también demuestra esto en: «Para aquellos que abandonan este mundo habiendo descubierto el Ser y esos verdaderos actos de voluntad, hay libertad en todos los mundos» (Ch. Up. VIII, 1, 6).

EL CUERPO TRAS ALCANZAR EL MUNDO DE BRAHMĀN

Sūtra 10. *Bādari afirma la ausencia (de cuerpo y órganos), en aquel que alcanza el mundo de Brahman. Porque lo dicen las* Upanisad.

El texto: «Se llega a él (al mundo de los antepasados) sólo por la voluntad» (Ch. Up. VIII, 2, 1) muestra que la mente sigue existiendo como instrumento de deseo en un ser humano liberado. Lo que tenemos que investigar ahora es si hay cuerpo y órganos de los sentidos en aquel que ha obtenido los poderes divinos. El maestro Bādari piensa que el ser humano glorificado con la sabiduría no tiene cuerpo ni órganos sensoriales. ¿Por qué es así? Porque las *Upanisad* lo dicen. Textos como: «Viendo con la mente esos deseos del mundo de Brahmān, él se deleita» (Ch. Up. VIII, 12, 5). Si experimentara con la mente, el cuerpo y los sentidos, no especificaría el texto «con la mente». Por tanto, no hay cuerpo ni órganos sensoriales después de la liberación.

Sūtra 11. *Jaimini considera que (el ser liberado) posee (cuerpo y órganos sensoriales) porque las* Upanisad *hablan de (asumir diversas formas).*

El maestro Jaimini piensa que en la persona liberada se dan cuerpos y órganos sensoriales a la vez de mente. Porque hay un texto que dice: «Siendo uno se hace triple, etc.» (Ch. Up. VII, 26, 2), donde se declara que el Ser tiene la opción de diversas formas de existencia. Y esta diversificación no puede darse sin la existencia de distintos cuerpos. La capacidad para poder multiplicarse a sí mismo, se menciona al hablar en la *Upanisad* del conocimiento de lo infinito (*bhūman*), que se refiere al Absoluto con atributos[4]. Pero esos poderes divinos, válidos únicamente en el estado determinado por atributos se mencionan únicamente para ensalzar el descubrimiento del infinito sin determinación. Y por tanto son efecto del conocimiento, del conocimiento determinado por atributos[5].

Sūtra 12. *Por eso Bādarāyana considera que el ser liberado puede ser de dos clases (con cuerpo y sin cuerpo) como en el caso del sacrificio de los doce días.*

El maestro Bādarāyana piensa que, como las escrituras upanisádicas contienen indicaciones de dos tipos diferentes, son válidas las dos condiciones para un ser liberado. Cuando desea tener un cuerpo, aparece con uno. Cuando desea mantenerse sin cuerpo, no lo tiene. Porque sus deseos son variados y su voluntad se realiza. Sucede lo mismo que en el sacrificio que se prepara en doce días (*Dvādaśāha*) que puede ser una ofrenda (*satra*) y una petición de descendencia (*ahīna*) porque en los *Vedas* hay indicaciones para ambas cosas.

Sūtra 13. *Cuando no hay cuerpo, la realización de los deseos tiene lugar como en el estado de sueño.*

Cuando no existe cuerpo ni órganos sensoriales, el proceso en el estado de liberación es análogo al del estado de sueño cuando los objetos deseados

4. *Saguna Brahman*, el Absoluto con atributos es la manifestación personal de lo Absoluto en un ser divino. Es Dios.

5. Por la imposibilidad de representar la infinitud de lo Absoluto desde el conocimiento dual se habla de las diversas formas de lo divino. Se determina mediante atributos lo indeterminable como una manera de imaginarlo y expresarlo en el lenguaje representativo.

como padres, etc., tienen una presencia mental solamente, mientras que los objetos corporales no existen.

Sūtra 14. *Cuando hay cuerpo, esta realización se da como en el estado de vigilia.*

Por otro lado, cuando la persona liberada tiene cuerpo, los objetos de sus deseos, los padres y otros se realizan con presencia real como en el estado de vigilia.

VARIOS CUERPOS PARA UN SER

Sūtra 15. *(El ser liberado) que actúa (en varios cuerpos) es como la llama de una lámpara. Así lo declaran las escrituras.*

En el *sūtra* IV, 4, 11 se ha demostrado que el ser liberado posee un cuerpo. Nos planteamos ahora la cuestión de si al dividirse en tres o más formas el ser liberado crea cuerpos inanimados como estatuas de madera o animados por el ser como los que conocemos.

El oponente afirma que teniendo en cuenta que la mente y el ser no pueden separarse, entraran en un cuerpo en particular. Y mientras los demás quedarán inanimados.

Respecto a esto, *dice el vedantín,* el *sūtra* contesta: «Es como la llama de una lámpara». Lo mismo que una llama en una lámpara puede aparecer como muchas por su poder de transformación, así el ser del sabio, aun siendo uno se multiplica por su poder divino al entrar en varios cuerpos. ¿Cómo puede ser eso? Las escrituras afirman que de esta manera se puede llegar a ser muchos: «Siendo uno, se hace triple, etc.» (Ch. Up. VII, 26, 2). Esto no sería posible si se aceptara el ejemplo de la estatua de madera, ni si entendiéramos que a los cuerpos los animan otros seres. Y los cuerpos sin ser no tendrían movimiento. No se puede aceptar tampoco el argumento de que como el ser y la mente no pueden separarse, no tiene posibilidad el ser de unirse a varios cuerpos. Porque ya que el Ser tiene una voluntad que realiza lo que desea, puede crear cuerpos con mentes conforme a la mente original. Y el mismo ser puede aparecer como diferentes principios directores (de los distintos cuerpos) de acuerdo con las diferencias de las limitaciones añadidas (al Ser). Ése es el proceso que describen las escrituras de Yoga cuando se refieren a la conexión del ser con diferentes cuerpos.

Pero ¿cómo, *pregunta el oponente*, puede admitirse que una persona liberada tenga esos poderes divinos para entrar en distintos cuerpos, si hay textos que dicen: «¿Qué se conocería y a través de qué. A través de qué se conocería a Aquel por el que todo se conoce?» (Br. Up. IV, 3, 30) y «se hace transparente como el agua, el testigo, el uno sin segundo» (Br. Up. IV, 3, 32)? Estos textos niegan la existencia de un conocimiento particularizado.

La respuesta a esto, *dice el vedantín,* está en el siguiente *sūtra*:

Sūtra 16. *Lo que las escrituras declaran sobre la ausencia de conocimiento particularizado, se refiere a uno de los dos estados, el de sueño profundo o el de unión con el Absoluto. Porque eso es lo que aclaran los textos upanisádicos.*

«Sumergirse en su propio Ser» (*svāpyaya*) significa entrar en sueño profundo, según el texto: «Se sumergió en su Ser, y por eso se dice de él que está durmiendo profundamente»[6] (Ch. Up. VI, 8, 1). Y «estado de unión» (*sampatti*) significa liberación como muestra el texto upanisádico: «Habiendo sido el Absoluto llega a ser el Absoluto»[7] (Br. Up. IV, 4, 6). Lo que dicen los textos sobre la ausencia de conocimiento particular se refiere a uno de los estados de sueño profundo o de unión con el Absoluto. ¿Cómo podemos saberlo? Porque eso se aclara en la *Upanisad* por el hecho de que los dos estados se tratan en ese tema (de la ausencia de conocimiento particular). Veamos los textos: «Al salir el Ser, como una entidad separada de los elementos, el conocimiento dual se destruye en ellos» (Br. Up. II, 4, 12), «Pero para el que conoce lo Absoluto, todas las cosas son el Ser» (Br. Up. II, 4, 14) y «Durante el sueño profundo no desea nada ni imagina sueños» (Br. Up. IV, 3, 19 y Mā. Up. 5). Sin embargo, los seres divinos que se dan en un estado diferente como el celestial, sobrevienen como consecuencia de la maduración en la meditación en Dios manifestado (Brahman con atributos). No hay, por tanto, contradicción.

6. Dormir profundamente es literalmente «permanecer en su ser». De ahí la alusión al lenguaje popular: «Se dice de él».

7. El ser humano que es lo Absoluto en lo eterno, llega a serlo en un momento de la temporalidad. Es decir: llega a tomar conciencia de lo que es.

EL SER Y LOS PODERES DIVINOS

Sūtra 17. *(El ser liberado tiene todos los poderes divinos) excepto el poder de creación, teniendo en cuenta la declaración de las escrituras que señala al Dios creador (en los textos que se refieren a ese tema), mientras que el ser liberado no se menciona (en la creación).*

Se presenta aquí la duda siguiente: ¿Aquellas personas que alcanzan la unión con Dios manteniendo su mentes, poseen poderes ilimitados divinos por su meditación en Dios con atributos o no?

El oponente sostiene que sus poderes deben ser ilimitados como se deduce de los textos upanisádicos: «Él tiene dominio por sí mismo» (Tai. Up. I, 6, 2), «Todos los dioses le traen ofrendas» (Tai. Up. 5, 3), «Hay libertad para ellos en todos los mundos» (Ch. Up. VII, 1, 6 y VIII, 25, 2).

La respuesta a esto, *dice el vedantín,* está en el *sūtra*: «Excepto el poder de creación». Aunque no tenga el poder de crear mundos, el ser liberado tiene otros poderes divinos como el de hacerse diminuto en tamaño. El poder de crear es lógico que pertenezca sólo a Dios que es eterno. ¿Por qué sería así? Porque allí donde se trata de la creación, Dios es el tema principal y los otros seres están lejos de él. El Dios supremo es el único a quien concierne la creación del universo. Y la causa creadora sólo puede considerarse en relación con Él. Además sólo Él es eterno según las escrituras, porque los demás seres dependen de la búsqueda y el esfuerzo por conocer a Dios. Están, por tanto, situados lejos de la actividad creadora del universo. Y precisamente porque los seres tienen mente, hay diversidad entre ellos. Y así, una mente puede querer el mantenimiento del universo y otra su destrucción. Esto podría traer conflicto, entre ellas. Y el conflicto sólo se resuelve si todas las voluntades dependen de una sola voluntad. Se llega por tanto a la conclusión de que todas las voluntades dependen únicamente de la voluntad de Dios.

Sūtra 18. *Y si se dice (que el ser liberado alcanza poderes absolutos) según las enseñanzas directas de las escrituras (decimos que) no, porque en ellas se declara (que lo que alcanza es Aquel) que encomienda la dirección de los mundos como el sol, etc., a otros y reside en esas esferas.*

Queda por refutar la proposición que ha hecho el oponente. Basándose en el texto: «Él tiene dominio por sí mismo» (Tai. Up. I, 6, 2), se puede

concluir que los seres liberados adquieren poderes divinos absolutos. Eso es lo que niega el *sūtra*. Las escrituras declaran que el ejercer el dominio por parte de los seres siempre depende de Dios que encomienda a otros la dirección de alguna esfera en particular. Y reside en alguna de estas esferas como la del sol. Por eso dice la *Upanisad* más adelante: «Él alcanza al Director de la mente» (Tai. Up. I, 6, 2). Significa que alcanza a Dios que es el director de todas las mentes, que está siempre presente. De acuerdo con esto el texto continúa diciendo: «Él es el director del lenguaje, de la vista, del oído y de la comprensión» (*ibid.*). También en otros pasajes el poder divino de los seres se presenta en relación con las distintas circunstancias en dependencia de Dios que existe por siempre.

Sūtra 19. *Y hay otra forma de Dios que está más allá de las criaturas creadas. Porque las escrituras afirman su existencia.*

Y Dios no es únicamente el director de las esferas como la solar, lo que entraría en el ámbito de los efectos. Hay otro aspecto en Él, a través del cual es libre, es eterno y transciende todo lo cambiante. Las escrituras hablan de su existencia en dos formas: «Su grandeza va más allá. Todos los seres del universo constituyen una cuarta parte de Él. Pero el espíritu, el Ser infinito es más grande. Las tres cuartas partes inmortales están en el cielo» (Ch. Up. III, 12, 6). No se puede mantener que la forma (de Dios) que está más allá de los cambios de los efectos, pueda alcanzarse por esos aspectos que son efectos ellos mismos. Porque esos aspectos no lo desearían. Por tanto, tenemos que comprender que Dios posee dos aspectos. Y puede mantenerse su aspecto con atributos, teniendo poderes limitados, sin llegar al aspecto sin atributos. Por lo que se pueden alcanzar poderes limitados sin adquirir además los poderes absolutos.

Sūtra 20. *Y tanto el conocimiento directo como el razonamiento muestran esto. (Que la luz suprema está más allá de las cosas cambiantes.)*

Tanto las *Upanisad* como la tradición declaran que la luz suprema transciende todos los cambios, en textos como: «Allí el sol no alumbra, ni la luna, ni las estrellas, ni los destellos de los relámpagos. ¿Cómo alumbrará nuestro fuego allí? Cuando Él brilla todo brilla, por su resplandor el universo entero se ilumina» (Ka. Up. II, 2, 15; Śv. Up. VI, 14; Mu. Up. II, 2, 10). «El sol no lo ilumina, ni la luna, ni el fuego» (B. Gītā XV, 6). El significado del *sūtra* presenta el hecho conocido de que la luz suprema está más allá de todas las cosas cambiantes.

Sūtra 21. *Incluso por las indicaciones (de las* Upanisad*) acerca de la igualdad (entre el ser liberado y Dios) con respecto a la experiencia únicamente.*

Ésta es una razón más para demostrar que los poderes divinos que se apoyan en el efecto (del Brahman condicionado) no son absolutos. Las escrituras enseñan que sólo la experiencia es común con Dios que existe eternamente. Hay señales en las escrituras que marcan la diferencia (entre Dios y el ser liberado) como vemos en los textos: «Le dijo la Vida (*Hiranyagarba*): "Sólo el néctar experimentó. Y eso es también lo que tú experimentas"» (Kau. Up. I, 7). «Todos los seres adoran esa divinidad, por tanto los seres adoran a quien la conoce» (Br. Up. I, 5, 20), «Por ello, obtiene (un cuerpo) igual al de Dios o vivir en la misma morada con Él» (Br. Up. I, 5, 23).

El oponente dice que desde ese punto de vista los poderes se degradarían y llegarían a finalizar. Entonces los seres liberados tendrían que volver a este mundo.

El venerable maestro Bādarāyana responde a esto en el siguiente *sūtra*:

Sūtra 22. *No hay retorno (para los seres liberados) según la declaración de las escrituras. No hay retorno, según la declaración de las escrituras.*

Aquellos que siguen la senda de los dioses, en relación con los nervios y los rayos del sol, dividida en distintos niveles de luz, alcanzan el mundo de Brahman. En las escrituras se describe así: en el mundo de Brahman que se encuentra en el tercer cielo (*Brahma-loka*), hay dos mares llamados Ara y Nya. También se encuentra un lago (Airammadīya), con un árbol (Asvattha), lleno de ambrosía (*soma*). Allí se puede ver la ciudad de Brahman, llamada «la inconquistable» (*aparājitā*), donde se encuentra un palacio dorado construido por el mismo Dios» (Ch. Up. VIII, 5, 3). De ese mundo se habla ampliamente en el verso (*mantra*) y en las secciones de alabanza (*arthavāda*). Los que llegan allí no retornan como lo hacen los que vienen de la luna al terminar su experiencia.

¿Cómo se sabe eso? Por pasajes upanisádicos como: «Saliendo a través de este nervio, se alcanza la inmortalidad» (Kau. Up. II, 3, 16) (Ch. Up. VIII, 6, 6), «Aquellos no vuelven más a este mundo» (Br. Up. VI, 2, 15), «Los que avanzan por la senda de los dioses no vuelven a este ciclo de nacimientos y muertes» (Ch. Up. IV, 15, 5), «Alcanzó el mundo

de Brahman y no volvió aquí» (Ch. Up. VIII, 15, 1). Y aunque sus poderes se acaben, se ha demostrado que no vuelven a esta vida, en el pasaje: «Al final de la disolución del mundo condicionado de Brahman, se elevan con Él a un nivel más elevado que el de Brahman condicionado» (Ch. Up. IV, 3, 10). Pero el estado de no-retorno es una realidad vivenciada para aquellos que han eliminado la oscuridad mental por la completa lucidez. Y para el que aspire a esa liberación como la más elevada meta que existe, ese estado es una realidad establecida. En cuanto aquellos que han tomado refugio en Brahman con atributos, pueden alcanzarlo también en la medida en que tengan como último refugio al Absoluto incondicionado.

La repetición de la frase en el *sūtra*, indica el final de este libro.

ÍNDICE

Contenido 7
Prólogo 9
Introducción 15
Lista de abreviaturas 29

PRIMER *ADYĀYA*:
ERROR EN LA VISIÓN DE LO REAL. SUPERPOSICIÓN

Introducción de Śankara 33
Primer *Pāda* 37

1. Investigación sobre el Absoluto 37
2. Definición del Absoluto como origen del Universo 41
3. Al Absoluto se le conoce por las escrituras 44
4. Las *Upanisad* revelan el Absoluto 45
5. La primera causa consciente 63
6. El Ser de Plenitud 75
7. El Ser interno 87
8. El espacio 90
9. *Prāna,* la Vida 92
10. La luz 94

Segundo *Pāda* 107

1. La esencia de la mente es el Absoluto 107
2. El que come es el Absoluto 114

3. Los dos que han entrado en la gruta del corazón 115
4. El que está dentro del ojo es el Absoluto 119
5. El guía interno es el Absoluto 123

Tercer *Pāda* 141

1. La morada del cielo y la tierra es el absoluto 141
2. El infinito, el Ser supremo 146
3. El imperecedero 151
4. El objeto de la visión 153
5. El pequeño espacio 155
6. El que ilumina 167
7. Aquel que tiene medida 169
8. Sobre los seres celestiales 171
9. El *sūdra* 188
10. La vibración 192
11. La luz es el Absoluto 194
12. El espacio en el que se revelan los nombres y las formas 195
13. El sueño y la muerte 195

Cuarto *Pāda* 199

1. Los filósofos sankhyas y la naturaleza (*Pradhāna*) 199
2. El número de categorías 214
3. El Absoluto, causa primera 218
4. El creador del sol, la luna es el Absoluto 222
5. El Ser del que hay que ser consciente es el Absoluto 226
6. El Absoluto, causa material del universo 232

SEGUNDO *ADHYĀYA*: AVIRODHA. NO-CONTRADICCIÓN

Primer *Pāda* 241

1. Refutación de la tradición que no se basa en la revelación 241
2. Refutación de la filosofía yoga 246
3. El Absoluto y la diferencia de naturalezas 247
4. Lo que no aceptan los sabios 260
5. La distinción entre el experimentador y lo experimentado en la unidad 260
6. No hay diferencia entre el efecto y la causa 262
7. El Absoluto y la representación 272
8. La creación sin material 279

9. La transformación total 281
10. La creación sin motivo 286
11. No se puede atribuir al Absoluto parcialidad o crueldad 288
12. El Absoluto incluye todas las características necesarias para la creación 290

Segundo *Pāda* 293

1. No hay un proyecto en la primera causa 293
2. Refutación de la objeción de los atomistas 305
3. Los átomos no son causa del universo 308
4. Refutación del budismo realista 317
5. Refutación del budismo idealista 328
6. Refutación de los Jainas 335
7. Dios no es una simple causa eficiente 339
8. Refutación de la teoría de los bhagavata 343

Tercer *Pāda* 347

1. El origen del espacio 347
2. El origen del aire 358
3. El Absoluto no tiene origen 359
4. El origen del fuego 360
5. El origen del agua 361
6. El origen de la tierra 363
7. El Absoluto como principio creador del orden causal 363
8. La disolución tiene un sentido inverso al de la creación 364
9. El origen del pensamiento y la razón 365
10. Sólo hay nacimiento y muerte en el cuerpo 366
11. El ser es eterno 367
12. La conciencia es la naturaleza del ser individual 370
13. Las medidas del ser 371
14. El ser como sujeto de la acción 382
15. El ser actúa cuando está vinculado a las limitaciones añadidas 385
16. La actividad del ser depende del Absoluto 389
17. Relación entre el ser y el Absoluto 392

Cuarto *Pāda* 403

1. El origen de los órganos vitales (*prānas*) 403
2. El número de órganos vitales 407
3. Los órganos de tamaño reducido 411

4. La principal energía vital es creada 412
5. La naturaleza de la energía vital 413
6. La energía vital es imperceptible y limitada 417
7. Las divinidades de cada energía 417
8. Los órganos vitales y su relación con la energía vital 419
9. La creación de los nombres y las formas 422

TERCER *ADHYĀYA*: SĀDHANĀ, PRÁCTICAS DE REALIZACIÓN

Primer *Pāda* 429

1. Introducción 429
2. La salida del cuerpo 430
3. Retorno de los seres individuales 437
4. El destino de los que obran mal 443
5. El ser individual durante el descanso se asemeja al espacio 448
6. Período intermedio del ser individual 449
7. Los seres al entrar en plantas 450

Segundo *Pāda* 455

1. El estado de sueños 455
2. El ser individual en el sueño profundo 461
3. El mismo ser individual vuelve del sueño profundo 466
4. El ser individual en un desmayo 468
5. La naturaleza del Absoluto 470
6. El Absoluto incondicionado y el ser individual 482

Tercer *Pāda* 497

1. Identidad en las diferentes meditaciones 497
2. Distintas características combinadas en una meditación 503
3. Diferentes meditaciones e identidad de la meditación 504
4. La determinación de la sílaba *om* en meditación 507
5. Unidad en las meditaciones sobre la energía vital (*prāna*) 509
6. Los atributos del Absoluto se pueden incluir en algunas meditaciones y no en otras 511
7. El Espíritu es lo más elevado según el *Katha Upanisad* 513
8. El Ser supremo en el *Aitareya Upanisad* 514
9. La práctica yóguica de *akamana* y la meditación en la energía vital 518
10. La igualdad en meditaciones presentadas en la misma rama 521

11. No se pueden combinar algunas características de la meditación (en *Satya-Brahman*) 523
12. Las características del Absoluto (*Brahman*) en el Ranayaniya, no pueden incluirse en otros lugares que hablen del Absoluto 525
13. Las meditaciones en el *Chandogya Upanisad* y en el Taittiriya, no son la misma 527
14. No se pueden integrar a la meditación prácticas con sentidos diferentes 528
15. Rechazo y aceptación del mérito 537
16. La eliminación de lo bueno y lo malo en el momento de la muerte 534
17. La diferencia entre los dos caminos: el de los que meditan en el Dios manifestado y el de los que meditan en lo Absoluto inmanifestado 535
18. El sendero de los dioses es para los devotos de Dios manifestado 536
19. Los seres humanos que tienen que cumplir una misión 538
20. Las concepciones del Inmutable 541
21. La misma concepción se da en *Mundaka Upanisad* y en *Katha Upanisad* 543
22. La meditación sobre el Ser en el *Brihadāranyaka Upanisad* 544
23. Intercambio en las meditaciones 546
24. La meditación en la verdad en el *Brihadāranyaka Upanisad* 547
25. Integración de los atributos mencionados en el *Brihadāranyaka Upanisad* y en el *Chandogya Upanisad* 549
26. La ofrenda a la Energía Vital 550
27. Las meditaciones relacionadas con la ceremonias no son obligatorias 553
28. Las meditaciones en la Energía Vital (*Prāna*) y en el aire (*Vāyu*) ... 555
29. El fuego del Agni-Rahasya es una meditación aparte 558
30. El Ser está separado del cuerpo 564
31. Las meditaciones que están en relación con partes de los ritos 567
32. La meditación en Vaisvanara como un todo 569
33. Cuando las meditaciones son diferentes 571
34. Alternativa en las meditaciones 573
35. Las meditaciones de resultados mundanos 574
36. Meditaciones que forman parte de los ritos 575

Cuarto *Pāda* 579

1. El conocimiento de la verdad no depende de ritos 579

2. La vida de renunciante (*sannyāsa*) se prescribe en las escrituras 589
3. Los preceptos para meditar no son de simple alabanza 594
4. Historias upanisádicas 596
5. Los monjes renunciantes (*sannyāsins*) están libres de los rituales 597
6. Se usan algunos rituales de las escrituras de modo indirecto para el conocimiento 598
7. Restricciones respecto a la comida 600
8. Los deberes de los estados de vida, deben ser cumplidos por todos 603
9. El conocimiento para aquellos que no pertenecen a los estados de vida 606
10. No se ha de volver al estado de vida anterior 608
11. Expiación por la transgresión del celibato 609
12. La expulsión de la comunidad 610
13. Meditaciones relacionadas con ritos 611
14. Preceptos acerca del estado meditativo 612
15. El estado de inocencia 615
16. El momento en que surge el conocimiento de la verdad 616
17. No hay diferencias respecto a la liberación 618

CUARTO *ADHYĀYA*: LOS RESULTADOS DE LAS MEDITACIONES Y DEL CONOCIMIENTO

Primer *Pāda* 623

1. La repetición de los actos mentales como medios para el conocimiento verdadero 623
2. La identidad entre el Ser y el Absoluto 628
3. Distinción entre el Ser y los símbolos 631
4. Superposición de lo elevado en lo bajo 632
5. La idea de la divinidad se superpone a las partes del rito 635
6. Meditar sentado 637
7. No hay un lugar específico para la meditación 639
8. La meditación en el momento de la muerte 640
9. El conocimiento del Absoluto destruye los resultados de las acciones 641
10. Por el conocimiento del Absoluto se destruyen también los méritos 644
11. Los resultados de las obras acumulados en el pasado se destruyen 645

12. Los deberes religiosos prescritos 646
13. Los actos religiosos que no están asociados a la meditación 648
14. La experimentación de las obras buenas y malas 650

Segundo *Pāda* 653

1. Al morir los órganos se integran con la mente 653
2. La mente se integra en la energía vital 655
3. La energía vital se absorbe en el ser individual 656
4. La salida del ser individual del que conoce a *Brahman* condicionado y la del ignorante 658
5. La absorción en el fuego y los demás elementos es relativa 660
6. La salida del ser individual de una persona que conoce el Absoluto 661
7. Los órganos vitales del que ha comprendido la verdad se integran en el Absoluto 664
8. La no distinción absoluta 665
9. La salida del ser individual de aquel que conoce a *Brahman* condicionado 665
10. El ser sigue los rayos del sol 667

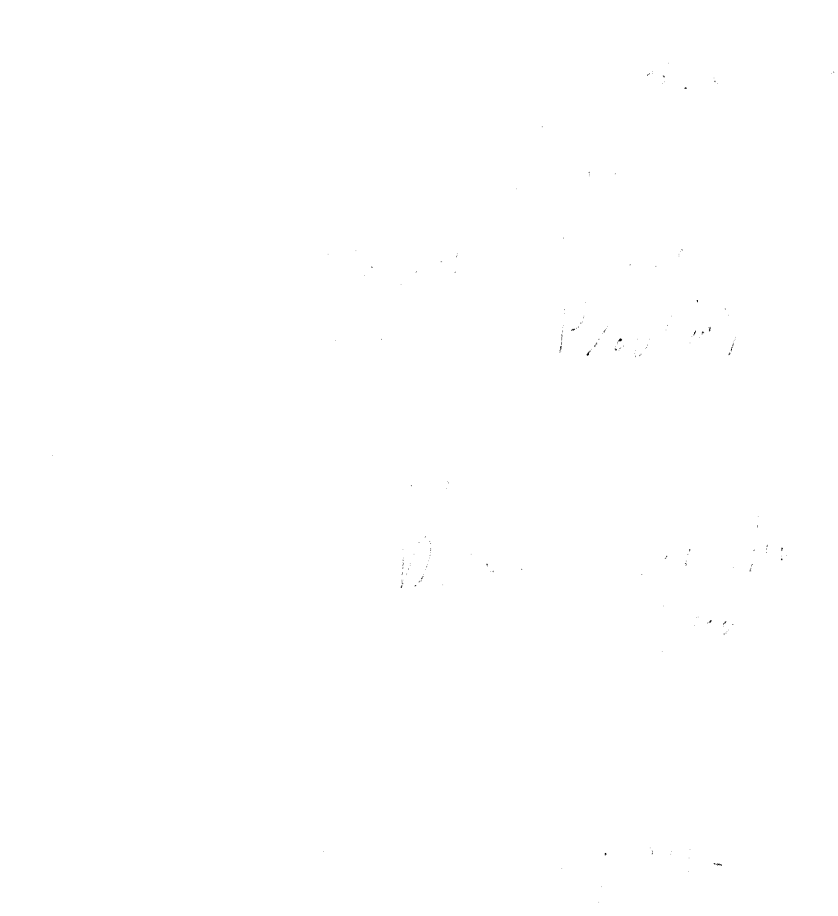
Tercer *Pāda* 671

1. El camino único en el mundo de Brahmā (*Brahmā-loka*) 671
2. El ser individual que sale del cuerpo llega del Año al Aire 673
3. El ser individual va del resplandor a Varuna 674
4. Las deidades identificadas con la llama 675
5. Los seres llegan a *Brahman* condicionado 677
6. La devoción sin símbolos 688

Cuarto *Pāda* 691

1. La naturaleza de la libertad 691
2. El ser liberado es inseparable del Absoluto 693
3. Características del ser liberado 693
4. Sólo por la voluntad 695
5. El cuerpo tras alcanzar el mundo de Brahmān 696
6. Varios cuerpos para un ser 698
7. El ser y los poderes divinos 700

Índice 705



Consuelo Martín

Es doctora en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, donde durante varios años ha dirigido un seminario de filosofía oriental dedicado a la metafísica advaita. En sus estudios sobre epistemología, psicología y filosofía de la ciencia (estos últimos llevados a cabo junto a J. D. García Bacca) ha intentado armonizar el pensamiento filosófico oriental y occidental.

Pero sus actividades académicas han sido solo una etapa pasajera en su vida. Lo esencial de su quehacer se ha centrado siempre en la investigación del estado de unidad de conciencia (advaita). Para ello ha contado con la enseñanza y el apoyo de J. Krishnamurti, sabio del budismo heterodoxo, y Nisargadatta, sabio del vedanta-advaita, heterodoxo también. Su trabajo actual se lleva a cabo en dos direcciones: una en el silencio de la conciencia, en la «contemplación», de acuerdo con la tradición platónica y mística; otra apunta a la comunicación de sus descubrimientos entre quienes participan de la misma vocación.

Actualmente es directora de la revista *Viveka* y autora de varios libros entre los que se encuentran *La realización directa del ser* (1989), *Sé una luz. Investigación sobre el ser y el conocer* (1992), *Meditaciones con el Astravakra Sambita* (1996), *El silencio creador* (1999), *La libertad y el amor* (1999) y *Conciencia y realidad* (1998), publicado en esta Editorial, en la que también ha editado el *Bhagavad Gītā, con los comentarios de Śankara* (1997).